SCRIITORII ROMANI CONTEMPORANI

VASILE V. GEORGESCU



DREPT ŞI VIAŢĂ

NOTE PENTRU O CONCEPŢIE VITALISTĂ A DREPTULUI



FUNDAŢIA PENTRU LITERATURA
ŞI ARTA „REGELE CAROL II"



FUNDAŢIA PENTRU LITERATURĂ ŞI ARTĂ „REGELE CAROL II“

CPT.-COMANDOR P. C. FUNDĂŢEANU	*Libertatea mărilor şi prizele maritime*	epuizat

BIBLIOTECA „ENERGIA“

Au apărut

M. CONSTANTIN-WEYER	*Cavelier de la Salle,* traducere din limba franceză de Paul I. PRODAN	Lei 40
L. F. ROUQUETTE	*In căutarea fericirei,* traducere din limba franceză de E. FLĂMÂNDA	Lei 40
ALAIN GERBAULT	*Singur, străbătând Atlanticul,* traducere din limba franceză de A. VIANU	Lei 20
COLONEL T. E. LAWRENCE	*Revolta în deşert,* traducere din limba engleză de Mircea ELIADE, cu o hartă	2 vol. Lei 60
RENÉ BAZIN	*Pustnicul din Sahara. Viaţa părintelui Charles de Foucauld,* traducere din limba franceză de Alexandru HODOŞ	Lei 30
MIHAI SADOVEANU	*Viaţa lui Ştefan cel Mare*	Lei 30
C. ARDELEANU	*Domnul Tudor*	Lei 30
R. P. HUC	*Descoperirea Tibetului* traducere din limba franceză de Apriliana MEDIANU	Lei 30
HOMER	*Odiseia,* traducere în proză din limba elină de E. LOVINESCU	Lei 60
JAKOB WASSERMANN	*Viaţa lui Stanley* traducere din limba germană de Radu CIOCULESCU	Lei 40
R. P. HUC	*In China* traducere din limba franceză de Natalia BĂLUŢĂ	Lei 40
H. M. STANLEY	*Autobiografie* traducere din limba engleză de Mary M. POLIHRONIADE	Lei 60
F. YEATS-BROWN	*Bengali,* traducere din limba engleză de Radu GEORGESCU	Lei 40
JAKOB WASSERMANN	*Christofor Columb* traducere din limba germană de I. SÂN-GIORGIU	Lei 40

BIBLIOTECA „INFORMATIVĂ“

Au apărut

Ing. I. ORBONAŞ	*Manual de atelier mecanic*	Lei 80

BIBLIOTECA ARTISTICĂ

Au apărut

O. HAN	*Sculptorul D. Paciurea* cu 24 de planşe	Lei 60
Al. BUSUIOCEANU	*Andreescu* cu 66 de planşe	Lei 120

BIBLIOTECA „ORAŞE“

Au apărut

MIRCEA DAMIAN	*Bucureşti* cu 48 de planşe	Lei 120
TUDOR ŞOIMARU	*Constanţa* cu numeroase ilustraţii în text	Lei 80

BIBLIOTECA „DOCUMENTARĂ“

Au apărut

	Amintirile Colonelului Lăcusteanu publicate de Radu CRUTZESCU	Lei 70
ELENA G-RAL PERTICARI-DAVILA	*Din viaţa şi corespondenţa lui Carol Davila*	Lei 200

BIBLIOTECA „ENCICLOPEDICĂ“

Au apărut

CONST. C. GIURESCU	*Istoria Românilor, I* ediţia a II-a, cu numeroase ilustraţii în text	Lei 200
Dr. G. BANU	*Sănătatea poporului român*	Lei 200

DREPT ŞI VIAŢĂ

S'AU TRAS DIN ACEASTĂ CARTE, PE HÂRTIE VIDALON VĂRGATĂ, DOUĂZECI ŞI CINCI DE EXEMPLARE NEPUSE IN COMERŢ, NUMEROTATE DELA 1 LA 25

Vasile V. Georgescu, DREPT ŞI VIAŢĂ, Operă premiată de Comitetul pentru premierea scriitorilor tineri. Fundaţia pentru literatură şi artă « Regele Carol II ».

VASILE V. GEORGESCU

DREPT ŞI VIAŢĂ

NOTE PENTRU O CONCEPŢIE VITALISTĂ A DREPTULUI



BUCUREŞTI
FUNDAŢIA PENTRU LITERATURĂ ŞI ARTĂ «REGELE CAROL II»
39, Bulevardul Lascar Catargi, 39
1 9 3 6

Memoriei fratelui meu

DUMITRU

I

> Ce qui est réel, c'est le changement continuel de forme. La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition.
>
> H. Bergson, *L'Évolution créatrice.*

> Une communauté sociale n'abdique pas sa conscience juridique; la canalisation parfaite du Droit est illusoire. Quoi qu'on fasse, la vie continue et nul n'a le pouvoir d'en arrêter le cours, de la cristaliser à un moment donné et pour toujours.
>
> L. Josserand, *Cours de droit positif français*, Paris, 1930.

Curentul filosofic al vitalismului intuiţionist, introducerea în gândirea contimporană a noţiunilor de durată, de contingenţă şi de evoluţie, au lăsat urme adânci în activitatea creatoare modernă, de-ar fi să ne referim, în medicină şi în psihiatrie, la Freud şi la discipolii lui, şi, în literatură, numai la Proust, la Louis Ferdinand Céline, la Döblin şi la alţii şi, la noi, la unele fragmente din romanul de dincolo de clar al d-lui T. Arghezi. Unii cugetători se reclamă direct dela Bergson. Astfel, aşa cum odinioară Marx se întemeia, în desvoltarea sistemului său socialist, pe dialectica hegeliană, astăzi

teoreticienii sindicalismului fac din intuiţionism şi din biologismul bergsonian un fundament filosofic al concepţiei lor [1]). Dar cum un curent de idei al unei cugetări nouă nu este valabil numai pentru o direcţie a gândirii, s'a întâmplat că şi alte domenii ale acesteia s'au resimţit de influenţa bergsonismului. De pildă, cugetătorul german E. Ott consideră pe Bergson ca pe un filosof al religiei şi socoteşte Elanul Vital drept o fiinţă divină. In sfârşit, Éd. Le Roy, folosind datele bergsonismului, încearcă să refacă ştiinţificeşte ipoteza creştină a creaţiei, a descendenţei umanităţii dintr'o singură pereche de strămoşi [2]). De unde se vede că o cugetare filosofică de o puternică originalitate poate influenţa cele mai contrarii domenii ale gândirii şi ale activităţii omeneşti, fără ca să conţină germenii vreunei contradicţii.

Nici dreptul nu se poate sustrage influenţei vitalismului. Chiar unii jurişti, rămaşi la raţionalismul clasic al concepţiilor asupra dreptului, nu se pot împiedeca să acorde o atenţiune, măcar trecătoare, rezultatelor filosofiei intuiţioniste. Citām în acest sens pe d-l Mircea Djuvara cu o conferinţă intitulată « Bergson şi Dreptul » şi pe d-l Petre Marcu-Balş cu studiul d-sale *Iraţionalismul juridic şi Magia în vechiul Drept*, publicat în *Pand. Rom.*, 1927, IV, 61. Aşa cum raţionalismul enciclopedist al celei de a doua jumătăţi a veacului al XVIII-lea, sistematizat în teoriile juridice kantiene, îşi găsea încoronarea în Codul Civil dela 1804, tot aşa prestigiul din

---

[1]) Ed. Berth, *Les méfaits des intellectuels* şi mai ales G. Sorel, în cunoscuta carte *Réfléxions sur la violence.*

[2]) *Les origines humaines,* pag. 237 şi urm.

ce în ce mai mare, pe care-l cucereşte în conştiinţa modernă ideea de *trăire*, a putut da în dreptul public pe un Hauriou, în dreptul privat pe curajosul Josserand şi pe alţii. Dela juriştii veacului trecut, comentatori de coduri, cum singuri se intitulau, apologeţi ai infailităţii şi eternităţii legilor pozitive şi până la juriştii contemporani, eliberaţi de tirania textelor, atraşi de ecourile de noutate a vieţii, distanţa e considerabilă. Demolombe nu recunoştea un drept în afară de lege. « Ma dévise, ma profession de foi, spunea el, est aussi: Les textes avant tout ! Je publie un cours de code Napoléon, j'ai donc pour but d'interpréter, d'expliquer le code Napoléon lui-même, considéré comme loi vivante, comme loi applicable et obligatoire; et ma préférence pour la méthode dogmatique ne m'empêchera pas de prendre toujours pour base les articles même de la loi; car je pense, avec Ortolan, que l'enseignement des textes n'emporte pas la nécessité exclusive du commentaire ». Dimpotrivă, astăzi, ţinând parcă înadins să dea o postumă satisfacţie juriştilor din şcoala istorică germană, cercetătorii dreptului nu mai văd în lege decât înfăţişarea trecătoare a unei realităţi, care o depăşeşte cu fiecare clipă. « En dépit de la codification la plus parfaite, se exprimă Jossesand, la vie juridique d'un pays se poursuit et se developpe de pair avec la vie sociale et économique; un code est rapidement débordé par les faits; un même texte ne peut pas être interprété de la même façon au temps de la dilligence et à celui du chemin de fer, de l'automobile et de l'avion, dans le monde économique de 1804 et dans celui

de 1929» [1]. De altfel, în înţelesul intim al cuvântului, juriştii contemporani nu sunt bergsonişti, fiindcă mai niciunul din ei nu primeşte impulsul inovator dela sursă [2], ci dela a doua mână, adică dela curentul general de idei, care străbate epoca. Intr'o carte de o erudiţie impresionantă, dar nu tocmai bine digerată [3], Julien Bonnecase socoteşte pe Hauriou şi pe alţi câţiva jurişti drept bergsonişti şi el însuşi încearcă să se aşeze câteodată sub auspiciile marelui cugetător intuiţionist, dar pentrucă nu o spune lămurit de ce, rămâne ca această afirmaţiune a juristului dela Bordeaux să fie raportată şi ea în mod destul de vag la atmosfera vitalistă a gândirii de astăzi [4].

Tocmai această stare de nepreciziune în ce priveşte legăturile dreptului cu datele filosofiei devenite actuale, ne face să dăm publicităţii studiul de faţă, în care vom încerca să prezentăm această problemă, folosindu-ne în primul rând de luminile culese dela întâia mână, adică dela filosof.

*

Dreptul în genere — *im allgemeinen oder im objektiven Sinne*, cum spun Germanii — poate fi socotit ca o parte a moralei. Incercările de a-l deosebi de aceasta, inte-

---

[1]) L. Josserand, *Cours de droit positif français.*

[2]) Cu titlu de excepţie, citām pe Fr. Gény, simpatizant al pragmatismului juridic, căruia îi cere, însă, să fuzioneze cu datele «filosofiei noui», a intuiţionismului bergsonian. Vezi Fr. Gény, *Science et technique en droit privé et positif*, II, pag. 86.

[3]) Un Henri Massis sau un Bourget ar numi-o «mal faite» sau «mal composée».

[4]) Vezi J. Bonnecase, *La pensée juridique francaise de 1804 à l'heure présente*, Bordeaux, 1933.

meiate pe consideraţiunea că regulile lui sunt însoţite de sancţiuni, pe câtă vreme cele ale moralei nu sunt obligatorii, sau pe consideraţiunea că morala se referă la actele interne ale omului, pe câtă vreme dreptul se raportează la viaţa exterioară a acestuia, sunt neconcludente, atâta timp cât amândouă aceste discipline nu urmăresc altceva decât acelaşi ţel: realizarea adevărului şi a dragostei, conservarea păcii între indivizi şi între State, toleranţa şi libertatea, cu alte cuvinte organizarea conduitei în genere.

In înţelesul lui mai restrâns, adică *im subjektiven Sinne*, de care juriştii se ocupă prea puţin, este adevărat că dreptul ete mai mult tendinţă, impuls, voinţă iraţională. « Betrachten wir den Rechtszustand, so wie er uns im wirklichen Leben von allen Seiten umgiebt und durchdringt, so erscheint uns darin zunächts die der einzelnen Person zustehende Macht: ein Gebiet, worin ihr Wille herrscht, und mit unser Einstimmung herrscht. Diese Macht nennen wir ein Recht dieser Person, gleich bedeutend mit Befugniss » [1]. Acest drept al individului (Befugniss) nu începe să preocupe, să atragă atenţiunea teoreticianului, decât în momentul când se obiectivează, adică numai atunci când se inserează în ciclul lumii externe, activând asupra unui lucru sau asupra unei persoane. Cu alte cuvinte, dreptul, privit ca o facultate a individului, nu interesează pe cercetătorul raţionalist, decât atunci când se integrează în relaţia de drept.

[1]) Friedrich Carl von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, I, p. 7.

O judecată socială de valoare cade perpetuu asupra dreptului subiectiv, asupra voinţei creatoare a individului, acordându-i sau nu posibilitatea de a fi conformă cu un ideal colectiv de dreptate. Chiar individul tinde ca actele sale să dobândească o aprobare (Einstimmung) din partea grupului. « Se poate uşor observa, spune d-l Mircea Djuvara, în viaţa socială de toate zilele, că, explicit sau implicit, faţă de orice acţiune omenească se poate pune chestiunea de a se şti dacă acea acţiune e permisă sau nu autorului ei »[1]. Este locul să observăm aci că majoritatea autorilor, datorită probabil unui defect de perspectivă, confundă judecata socială apreciatoare a faptelor individului cu însăşi dreptul apreciat, uitând că această formă logică a judecăţii de valoare se suprapune dreptului subiectiv, fără însă a-l crea. A raţiona asupra unui act nu înseamnează a-i da fiinţă. « Allein die genauere Betrachtung erzeugt uns, dass diese logische Form eines Urtheiles, nur durch das zufällige Bedürfnis hervorgerufen ist *und dass sie das Wesen der Sache nicht erschöpft, sondern selbst einer tieferen Grundlage bedarf* »[2]. Această judecată de valoare, care, după cum arată Savigny, are ea însăşi nevoie de un fundament mai solid, nu porneşte dintr'o serie de consideraţiuni apriorice asupra binelui şi a răului, ci dintr'o îndelungă şi vie experienţă a grupurilor omeneşti constituite în popoare, în naţiuni. Experienţa aceasta colectivă e străbătută mereu de viul tradiţiei populare,

[1]) Mircea Djuvara, *Problema dreptului positiv*, capitol introductiv la vol. *Drept naţional, Izvoare şi Drept pozitiv.*

[2]) Savigny, *op. cit.*, 8 (Volk).

de farmecul colorat şi inedit al vieţii desfăşurate în durată. Dreptul şi ideea de justiţie nu sunt produsul unei raţiuni dogmatice cristalizată în textele legalităţii. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, spunea Montesquieu, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux ». Dreptul şi ideea de justiţie au precedat pretutindeni apariţia legii. Vrem să spunem cu aceasta că ele pot exista în stare de pură şi mobilă conştiinţă, de juridicitate în devenire.

Care este fundamentul ideilor de drept şi de dreptate? Este, el, unul de ordin logic, raţional, sau unul de ordin biologic, iraţional, intuitiv? [1]) Care sunt consecinţele, ce decurg din îmbrăţişarea unuia sau altuia din aceste două puncte de vedere? Iată obiectul studiului de faţă. Vom încerca să arătăm dacă, în comple xul minunat şi de atâtea ori insesizabil al raporturilor dintre oameni, există numai un postulat rece, abstract, al raţiunii formale, sau dacă pe dedesuptul taxelor nu circulă, misterioasă, aproape insondabilă, dar totdeauna prezentă, viaţa, înţeleasă nu ca un concept inconsistent, ci intuită ca un impuls în veşnică mişcare, ca o creştere necontenită, ca o neînfrânată tendinţă către creaţie. Vom discuta despre concepţia raţionalistă a dreptului şi a ideii de justiţie şi vom cerceta, apoi, dacă se poate

[1]) Să nu ni se pară neobişnuit termenul « biologic ». Va fi, între altele, aci, vorba de încercarea lui Bergson de a reaşeza inteligenţa şi sociabilitatea în evoluţia generală a vieţii: « On doit chercher au-dessous des acquisitions sociales, arriver à la vie, dont les sociétés humaines ne sont que des manifestations . . . Donnons au mot « biologie » le sens très compréhensif qu'il prendra peut-être un jour ». Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 103.

susţine o concepţie vitalistă a acestora. Pentru fiecare poziţie, ne vom referi la cugetătorii cei mai reprezentativi: de o parte la Kant, de alta la Schopenhauer, la Bergson şi la Édouard le Roy [1]). Situarea întregii expuneri în planul filosofic poate avea unele avantagii. Măcar pe acelea, la care se gândea Stendhal, când îi plăcea să spună că « totul e simplu când priveşti de sus » [2]).

*

Deşi Kant tindea, la început, să edifice întregul sistem al eticei sale pe alte baze decât cele raţionale, cu toate astea el a alunecat şi în domeniul moralei către intelectualismul aprioric din *Critica raţiunii pure.* Mai înainte de a da o formă definitivă ideilor, care mai târziu aveau să se închege în opera sa capitală, Kant încerca să fundeze etica pe baze de sentiment. Intre anii 1762 şi 1766, filosoful se afla sub influenţa lui Rousseau şi a englezilor Shaftesbury şi Hume. Din aprofundarea sentimentului naturist al cugetătorului francez şi al psihologilor englezi contimporani,

[1]) Deşi va fi vorba de evoluţionism în încercarea noastră, nu ne vom referi deloc la acel al lui Spencer. Secretul evoluţionismului spencerian este un procedeu pur intelectual. Bergson spune foarte bine: « Disons simplement que l'artifice ordinaire de la méthode de Spencer consiste à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué... Cette addition de l'évolué à l'évolué ne ressemblera pas du tout au mouvement d'évolution lui-même. Telle est pourtant l'illusion de Spencer. Il prend la réalité sous sa forme actuelle; il la brise, il l'éparpille en fragments qu'il jette au vent; puis il « intègre » ces fragments et il en dissipe le mouvement. Ayant imité le Tout par un travail de mosaïque, il s'imagine en avoir retracé le dessin et fait la genèse ». *(L'Évolution créatrice,* pag. 393—394).

[2]) In mai multe articole publicate în « *Viaţa Românească* », am încercat aplicarea punctului de vedere pur filosofic şi în alte domenii decât acesta.

Kant ajungea în această perioadă la convingerea că valoarea individului nu rezidă atât în luminile inteligenţii, cât în căldura sentimentului, care alcătueşte tot ce este mai profund şi mai intim în om. Cu Rousseau, Kant se obişnuia să onoreze pe om, formulând cu genialitate *ideea demnităţii umane*, care va rămâne una din cuceririle eticei kantiene.

Totuşi, filosoful nu prea credea în valoarea ştiinţifică a unei morale întemeiate pe sentiment şi psihologie. Chiar din această vreme începeau să se diferenţieze în gândirea kantiană elementele unei morale, care mai târziu se va fi construit exclusiv din elemente raţionale. « Adevărata virtute, spunea filosoful, nu poate fi altoită decât pe *principii;* cu cât acestea sunt mai universale, cu atât ea se înalţă şi se înnobilează » [1]. In jurul anului 1770, Kant se depărta de Shaftesbury şi formula împotriva acestuia acuzaţia de epicureism, afirmând ritos că « filosofia morală trebue să fie o ştiinţă pur raţională, concepţiunile moralei fiind dobândite, nu prin experienţă, ci prin însăşi raţiunea pură » [2]. Dar acolo unde intelectualismul formal al sistemului de morală kantiană avea să se contureze definitiv, era partea finală a *Criticei raţiunii pure*. Aci, după ce demonstra neputinţa raţiunii pure de a explica ideile fundamentale de Dumnezeu, de libertate, etc., Kant arăta că în domeniul acestor idei, pe care el îl numea *moral*, nu se poate pătrunde cu instrumentul de cunoaştere folosit în lumea

[1]) *Observaţiuni asupra sentimentului frumosului şi sublimului*, Königsberg, 1764, citat de Höffding, *Ist. Fil. Mod.*

[2]) *Disertaţie*, 1770. Cartea are un titlu mai lung şi a fost publicată întâi în latineşte; v. Höffding, *op. cit.*

intelectualităţii pure, ci numai cu ajutorul raţiunii practice. La porţile universului moral, raţiunea apriorică rămâne neputincioasă. « Cea mai însemnată şi poate singura utilitate a raţiunii pure, spunea Kant, este numai negativă; căci ea nu este un organ menit să ne mărească cunoaşterea, ci o disciplină care determină limitele acesteia; în loc să descopere adevărul, ea are îndoitul merit de a preveni eroarea » [1]. Lumea morală a libertăţii este domeniul raţiunii practice, în opoziţie cu lumea necesităţii, dominată de conceptele de întindere, de cantitate şi de cauzalitate şi condusă, în cadrele ei directoare, de raţiunea pură. « Numesc practic tot ceea ce este posibil prin libertate », afirma Kant punând prin această enunţare bazele sistemului său de morală [2]. Despre ceea ce înţelege Kant prin ideea de libertate, prin noţiunile de « practic » şi de « moral », să-l lăsăm chiar pe filosof să vorbească. O spune el cu destulă claritate şi nu mai e nevoie să alergăm la interpretările, de cele mai multe ori confuze, ale altora. « Mai întâi, se exprimă cugetătorul, nu mă voiu folosi de aci înainte de conceptul de libertate, decât în sensul practic... O voinţă este într'adevăr *pur animalică* (arbitrium brutum), când nu poate fi determinată decât prin impulsiuni sensibile, prin urmare în mod *patologic.* Dar aceea, care poate fi determinată independent de impulsiunile sensibile, adică prin mobiluri, care nu sunt reprezentate decât prin raţiune, se numeşte *liber arbitru*

[1]) *Critica raţiunii pure* (Metodologia transcedentală, Canonul raţiunii pure), trad. fr. J. Barni, revăzută de Archambault, II, pag. 267.

[2]) *Ibidem*, II, pag. 270.

(liberum arbitrium); şi tot ce se leagă de ea, fie ca principiu, fie ca consecinţă, se numeşte *practic*. Libertatea practică poate fi demonstrată prin experienţă. Intr'adevăr, ne simţim atraşi nu numai de ceea ce afectează în mod nemijlocit simţurile noastre; avem şi puterea de a învinge, cu ajutorul reprezentărilor despre util şi păgubitor, impresiunile produse asupra facultăţii de a dori. Aceste reprezentări, aceste reflexiuni, se întemeiază pe raţiune. Raţiunea ne dă prin urmare legi *imperative*, adică legi obiective *ale libertăţii*, arătându-ne *ceea ce trebue să se întâmple*. De aceea, ele se numesc practice, spre a se deosebi de *legile naturale*, care nu tratează decât despre *ceea ce se întâmplă*» *(Critica raţiunii pure*. Despre scopul final al întrebuinţării pure a raţiunii noastre, II, pag. 271, 272). După cum se vede, determinată de reprezentări raţionale, acţionând conform unor scheme prestabilite, voinţa liberă kantiană este redusă la manifestările unei inteligenţe finaliste.

Deşi numite practice, legile eticei rămân pentru cugetător tot pure, pentrucă ele sunt date minţii tot *a priori*. Ceea ce le deosebeşte de celelalte legi ale raţiunii empirice şi condiţionate, este faptul că ele sunt *absolute*. Cu toate că ne anunţase perspectiva unui alt univers, decât acela al raţiunii pure, băgăm de seamă că nu intrăm, cu morala kantiană, într'un peisaj de noutate, atâta vreme cât însuşi Kant voeşte să ne convingă că deosebirea dintre uzajul pur şi cel practic al raţiunii este aproape fără importanţă. In realitate, se pare că raţiunea practică nu este altceva decât o prelungire a raţiunii pure din domeniul sensibilului în do-

meniul inteligibilului. Nu este, la Kant, o deosebire de natură între aceste două raţiuni, ci numai una de întrebuinţare. Chiar din modul, în care, în partea finală a *Criticei raţiunii pure*, pune problema posibilităţii moralei, se vede că filosoful nu abordează această lume nouă, decât tot cu vechile instrumente ale sistemului său formal. « Raţiunea, în uzajul ei speculativ, spune Kant, ne-a condus prin câmpul experienţei sensibile, îndeplinindu-şi rolul într'un mod util, e adevărat, dar nicidecum potrivit cu aşteptările noastre. Ne mai rămâne o încercare: să vedem dacă există o raţiune pură şi în uzajul practic şi dacă folosită astfel, ne poate duce la idei capabile de a ajunge scopurile supreme ale raţiunii pure — libertatea voinţei, nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu — şi prin urmare, dacă ea ne poate oferi, din punctul de vedere al interesului practic, ceea ce ne refuză din punct de vedere speculativ » [1]. Subtilitatea cugetătorului este evidentă. Fiindcă a demonstrat că raţiunea nu poate domina decât în câmpul experienţei, când o trece dincolo, în domeniul inteligibilului, îi schimbă numele. Dar fie că o botează *pură*, în lumea sensibilului, fie că-i zice *practică*, în domeniul moralei, raţiunea kantiană rămâne mereu speculativă, *adică detaşată de viul experienţei*, tronând astfel, depărtată şi absolută, în amândouă feţele universului kantian. Etica lui Kant se impregnează din ce în ce mai mult de raţionalism. Pasiunea clasificărilor sistematice şi deosebirile atât de importante, pe care filosoful le făcea între formă şi materie, între raţiune şi

[1]) *Critica raţiunii pure*, II, pag. 273.

experienţă vor trece neschimbate în sistemul său ulterior de morală. Cugetătorul va spune mai târziu că libertatea depinde numai de acordul constant al voinţei cu ea însăşi şi că moralitatea înseamnă libertatea aceasta formală, desvoltându-se sub o lege universală, care exprimă armonia noastră cu noi înşine. Necondiţionată, universalistă, categorică, morala kantiană tinde în mod obsedant către domnia formei [1]).

*

Formalismul intelectualist, cu tot ce are mai caracteristic, trece în cele două opere principale ale eticei kantiene: *Fundamentele metafizicei moravurilor* (1785) şi *Critica raţiunii practice* (1788), spre a fuziona în parte cu elementele unei concepţii evolutive, influenţă tardivă a scrierilor lui Rousseau, către care cugetătorul protestant dela Königsberg a avut întotdeauna înclinare.

Raţionalismul kantian, care nu poate concepe natura fără legi obiective, universale, defineşte legea morală pe măsura legilor apriorice ale experienţei. « Valoarea voinţei ca lege universală pentru acţiunile posibile, spune cugetătorul, este analoagă cu conexiunea universală a existenţei lucrurilor, conform legilor universale, care constituesc partea formală a naturii » [2]). Voinţa aceasta erijată în lege inflexibilă şi valabilă oricând şi oriunde, « singurul lucru în lume şi chiar în afară de lume, care poate să aibă o valoare absolută »

[1]) Hamman, unul din criticii lui Kant, vorbeşte, nu fără dreptate, de îndrăgirea religioasă a formei şi de ura gnostică împotriva materiei, ca trăsături caracteristice ale filosofiei kantiene.

[2]) *Fundamentele metafizicei moravurilor.*

este voinţa liberă şi raţională, căci numai aceasta este dreaptă, bună. Şi pentrucă această voinţă concepută aprioric trebue să fie numaidecât absolută, ca orice produs al raţiunii formale, ea se integrează într'un imperativ, pe care cugetătorul l-a numit *categoric:* « Lucrează în aşa fel, încât maxima acţiunii tale să devină lege universală » [1]).

Aşa cum principiul cauzalităţii ne deschide poarta sensibilului şi a realităţii fenomenale, tot aşa legea morală ne deschide drumul către lumea ideală a lucrului în sine. Nu natura sensibilă, cuprinsă în datele experienţei, ne dă moralitatea, ci legea morală. Natura este veşnic condiţionată, variabilă; legea morală este singura necondiţionată, adică etern şi pretutindeni valabilă. Trăind ca fenomen în mijlocul naturii sensibile, omul este supus întotdeauna legilor experienţei, dar putând formula cu raţiunea lui legile morale, dominatoare şi condiţionatoare ale naturii sensibile, omul devine, prin ce are mai intim şi mai profund, *lucru în sine*, trecând cu spiritul său în lumea inteligibilului. Cetăţean a două lumi, îşi dă singur o lege, ca membru al lumii inteligibile, şi se conformează ei, ca membru al lumii sensibile. Opera legislativă a moralei se înalţă dincolo de lumea empirică, trece în domeniul lucrului în sine, devine, după însuşi termenul kantian, *ideală.* Prin urmare, niciuna din acţiunile omeneşti nu trebue să tindă către aspectele trecătoare ale lumii sensibile, către imediatul experienţei, ci să se îndrepte mereu către idealul imperativ al lumii inteligibile. « Lucrează

[1]) *Critica raţiunii practice,* I, 1, 3.

în aşa fel, ordona filosoful, încât întotdeauna să consideri umanitatea, atât în persoana ta cât şi în a altora, ca un scop şi niciodată ca un mijloc »[1]).

*

Acest sistem etic — raţional, imperativ, absolut — evoluând abstract către un ideal îndepărtat şi niciodată ajuns, colorează întreaga teorie kantiană a dreptului.

Kant fundează dreptul pe libertate şi cum, pentru el, libertatea este domeniul suprasensibil al raţiunii practice, se vede uşor că în concepţia sa dreptul este o parte a sistemului său de morală raţionalistă. In concepţia kantiană, dreptul este raportul între două sau mai multe voinţe, care se manifestează în lumea externă, în aşa mod încât ele să rămână libere. Legalitatea se realizează, după Kant, tot printr'un imperativ categoric: « Nu trebue să existe războiu nici între tine şi mine în stare de natură, nici între noi ca State, căci nu astfel trebue să-şi caute fiecare dreptul său ». Ordinea juridică devine prin urmare un postulat al moralei. De aci, principiul tuturor drepturilor: « lucrează exterior în aşa fel, încât libertatea ta să se poată împăca cu libertatea fiecăruia, conform unei legi generale a libertăţii unanime ».

Dreptul trebuie să asigure autonomia voinţei. Aşa se justifică necesitatea constrângerii pusă în slujba dreptăţii. Constrângerea pe care creditorul o exercită asupra de-

[1]) Pentru desvoltarea gândirii kantiene, a se vedea şi cartea lui Höffding, *Continuitatea în evoluţia filosofică a lui Kant*. In ce priveşte însă împrejurările în care morala kantiană se îndreaptă spre formalism, trebueşte cercetată partea finală a *Criticii raţiunii pure*.

bitorului se acordă perfect cu principiul autonomiei voinţei, fiindcă debitorul a consimţit chiar din momentul contractării obligaţiei să fie executat în caz de neplată la termen. Proprietatea însăşi n'ar fi posibilă, dacă n'ar interveni constrângerea, care să înfrângă tendinţele anarhice ale acelora, cari ar încerca să turbure respectul reciproc al posesiunii asupra bunurilor. Orice limitare a libertăţii impusă în scopul menţinerii dreptului este deci compatibilă cu supremul principiu juridic: coexistenţa libertăţilor. Dreptul întemeiat pe respectul absolut al persoanei, tratată ca un scop în sine, trebue să ducă la armonia desăvârşită a voinţelor autonome.

In concepţia filosofică a lui Kant asupra dreptului, se disting în ultima analiză două elemente: unul *pozitiv*, constând în totalitatea normelor impuse de Stat raporturilor dintre indivizi — şi altul *metafizic*, adică libertatea către care trebue să tindă ansamblul normelor juridice. Cu alte cuvinte, o *legalitate* şi o *supralegalitate*, o ordine juridică desvoltându-se înăuntrul Statului şi evoluând către o idee exterioară de justiţie, către o moralitate formală.

Deşi Kant vorbeşte uneori de acordul libertăţii individuale cu Constituţia, deşi pentru el evoluţia legalului către moral se face înăuntrul Statului, el s'a gândit totuşi prea puţin la existenţa istorică a acestuia. Kant îşi închipue Statul ca născut dintr'un contract întemeiat pe autolimitarea voinţelor individuale, în scopul menţinerii libertăţii generale. Dar el nu socoteşte

încheierea acestui contract ca un eveniment istoric. Pentru Kant, contractul social şi chiar ideea de societate nu sunt un produs al vieţii colective desvoltată în *durată*, ci o idee directoare, un principiu raţional, un punct de vedere formal, menit să slujească la aprecierea raporturilor dintre indivizi [1]). Nesituându-se în Istorie, adică în timp, un astfel de drept, rămâne mereu în afara noţiunii de schimbare. Supratemporal, adică supraistoric, dreptul este valabil în orişice timp şi în orişice loc. Sistem în afara Istoriei, dreptul tinde, în concepţia kantiană, către un adevăr permanent şi universal.

Termenii fundamentali ai ordinei juridice — liber arbitru, coexistenţa libertăţilor, noţiunea de obligaţie, respectul absolut al persoanei — sunt pentru Kant *forme* ale gândirii pure, înglobate toate într'o altă formă, ideea abstractă de *Stat.* Sistem de principii directoare, splendidă şi îngheţată schemă logică, dreptul kantian rămâne, cu toate încercările ulterioare de a-l umaniza, o construcţie a gândirii geometrice, îndepărtată de concretul vieţii desfăşurată în istorie, un eşafodaj sistematic al raţiunii, deprinsă întotdeauna să compare, să distingă, să măsoare şi să despartă [2]).

*

[1]) Sau, cum se exprimă Trendelenburg, în *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, Leipzig, 1868, pag. 38: « Bei Kant ist das Allgemeine nur ein Allgemeines der Form; es ist nur ein formal Allgemeines, zu welchem der Stoff von aussen kommt. Der kategorische Imperativ ist nicht das prägnante Prinzip des Sittlichen, sondern nur der uniforme Ausdruck eines Kriteriums ».

[2]) Pentru distincţiunile ce se pot face între temporal şi supratemporal, între sistem şi viaţă, a se vedea şi studiul d-lui Mircea Florian, intitulat *Filosofie şi Istorie* şi publicat în « *Revista de Filosofie* » de sub direcţia d-lui Rădulescu-Motru, nr. 3—4, Dec. 1933.

Concepţia raţionalistă a dreptului şi a veşnicei lui perfectibilităţi în drumul ascendent către idealul necondiţionat al dreptăţii, avea să fie trecută şirului aproape unanim al juriştilor, cari s'au urmat până azi. Astfel pentru Portalis, dreptul este «la raison universelle, la suprême raison, fondée sur la nature même des choses». Zachariae, Aubry şi Rau, Demolombe, Alexandrescu şi alţii, dau definiţiuni în esenţă asemănătoare. D-l Mircea Djuvara este de asemenea un adept al raţionalismului juridic, concepţie desvoltată de d-sa în cursul de *Enciclopedie a Dreptului*, predat la Universitatea din Bucureşti şi în scrierile ulterioare. «A. ucide pe B., spune d-sa, dând un exemplu. Iată un fapt. Dar asupra faptului facem o apreciere raţională şi zicem că A. a făcut rău. Acest element, pe care-l adăogăm, nu-l găsim în constatarea externă a faptului. El este o pură judecată adusă de mintea noastră. Iată dar că ideia de justiţie, cu tot ce implică ea, este o idee raţională, întocmai ca spaţiul, timpul, cauzalitatea, un element a priori al cunoştinţei noastre; nu un produs al experienţei, ci o condiţiune a ei... Intreaga ştiinţă a dreptului, are, prin urmare, de obiect, fenomene raţionale, ca şi ştiinţele despre natura externă» [1]).

Concepţia raţionalistă a dreptului duce la însăşi negarea ideii de justiţie. Rigorismul raţionalist, se traduce în ordinea juridică în legalism pur. Raţiunea, cu inevitabila-i cădere în formal, e condamnată să nu

---

[1]) M. Djuvara, *Curs*.

treacă niciodată dincolo de normă. Prin însăşi exclusiva ei aplicabilitate la materie, la solid, la geometric, raţiunea nu poate însemna decât împietrire, cristalizare în blocuri rigide a principiului vital. Raţiunea, căreia veşnic îi scapă, din putinţa ei de cuprindere, procesul capriţios al vieţii, nu poate concepe decât forma, regula conceptul. Neadmiţând nimic în afară de ansamblul regulelor, raţionalismul nu depăşeşte dreptul pozitiv. Definiţiile, pe care le dau dreptului unii din jurişti, sunt edificatoare: « Dreptul, spun Zachariae şi comentatorii lui, Aubry şi Rau, este ansamblul legilor, la observaţiunea cărora omul poate fi silit printr'o constrângere externă sau fizică ». Iar Demolombe, mişcându-se pe aceeaşi linie de cugetare, îşi închipue dreptul ca « un rezultat sau mai bine zis un ansamblu al legilor ». Incercările de a despărţi dreptul de ideea morală a justiţiei, tendinţa de a-l reduce la aspectul lui pozitiv, sunt destul de vechi. Fichte, citat de Trendelenburg în « *Naturrecht* », spunea: « Legea morală ordonă să-ţi faci datoria; legea juridică permite, dar nu ordonă niciodată, să-ţi exercitezi dreptul ». Deosebirea aceasta între comandamenele *categorice* ale moralei şi cele *ipotetice* ale dreptului o întâlnim şi la Duguit, partizan fanatic al dreptului pozitiv sau obiectiv, cum spune el. De aci, dela excesul de atenţie acordată acestei deosebiri fără importanţă dintre juridicitate şi morală, până la negarea ideii de drept, nu e decât un pas. Unii chiar l-au făcut. Lenin (citat de Eliachewitch, Tager şi Baron v. Nolde, în *Tratat de drept civil şi comercial sovietic*, Paris, 1930), spune fără înconjur: « Religia şi dreptul

sunt ideologii ale claselor exploatatoare. Ele trebuesc distruse din spiritul legii proletare ».

*

Raţiunea tinde către inert, încearcă întotdeauna să se suprapună materiei moarte. Datorită caracterului ei de practicitate, inteligenţa înclină, în vederea operaţiunilor ei, către partea statică a existenţei. Nevoile decomoditate ale raţiunii au dus la concepţia unei solidificări a universului extern, situaţie în care inteligenţa procedează mai uşor la opera de cucerire a necunoscutului. Raţiunea are oroare de labil şi de modificabil, nu poate concepe contingenţa, nu sesizează, în esenţa ei, mişcarea şi tocmai de aceea se depărtează mereu de fluenţa vieţii în durată. Pe solid şi pe static, au ridicat primele civilizaţii începuturile geometriei şi ale teoriei cunoaşterii. E interesant de remarcat că întreaga filosofie antică se întemeiază pe fizica aristotelică, tot aşa cum filosofia modernă porneşte, în fundamentele ei, dela Galileu şi dela Kepler. Cine n'a observat, de pildă, cât de uşor şi cât de limpede mânueşte Kant conceptele geometrice de « întindere » şi de « cantitate » şi principiul mecanist al cauzalităţii.

Această concepţie raţionalistă, statică, s'a aplicat şi se aplică încă ideilor de drept şi de justiţie. Pentru Aristotel, în *Etica* sa, dreptul este un produs formal — independent de conţinuturile cărora se aplică — şi realizabil în mod abstract, matematic. Principiul geometric al egalităţii domină justiţia aristotelică. In dreptul distributiv, de pildă, bunurile trebuesc împărţite

potrivit unui principiu de egalitate, pe care filosoful elen o numeşte *proporţională*, adică măsurată pe mărimea virtuţilor fiecărui cetăţean. Principiul conducător în domeniul contractual şi penal este acela al egalităţii *matematice*. Iar în domeniul schimburilor, egalitatea devine posibilă prin inventarea unei măsuri comune, moneta [1]). Această măsură cantitativă a dreptăţii, după un etalon raţional, caracterizeză şi teoria juridică a lui Kant. Nu mergea acesta până la a cere ca şi pedeapsa capitală să fie măsurată după gradul de perversitate a criminalului? « La justice a toujours évoqué, observă Bergson, des idées d'égalité, de proportion, de compensation. *Pensare*, d'où dérivent « compensation » et « recompense » a le sens de peser; la justice était représentée avec une balance. Équité signifie égalité. Règle et réglement, rectitude et régularité sont des mots qui désignent la ligne droite [2]). Ces références à l'aritméthique et à la géométrie sont caractéristiques de la justice à travers le cours de son histoire » [3]). Dacă Bergson ar fi fost jurist, ar fi citat, de sigur, ca tipice pentru această interpretare geometrică a dreptului, ideile cu care un penalist clasic îşi începea cursul. « Le mot *droit*, spunea acesta, est tiré en français d'une figure de géométrie, celle de la ligne droite, c'est-à-dire

[1]) Pentru detalii, vezi *Histoire de la Philosophie*, I, *L'Antiquité et le Moyen-Âge*, Émile Bréhier, pag. 243 şi urm. şi mai ales cartea Reverendului Părinte Louis Lachance, *Le concept de Droit selon Aristote et Saint Thomas*, Montreal, 1933.

[2]) Bergson uită să enumere expresiunile corespunzătoare: drept, diritto, derecho, Recht, right, regt.

[3]) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 67 şi urm.

la ligne la plus courte d'un point à l'autre; et la figure se continue dans plusieurs autres expressions, qui se lient à celle-ci. De là vient en effet le mot *règle* ou l'instrument qui sert à tracer cette ligne droite; de là le mot de *délit*, abandon de la ligne droite, ceux de *correction*, *corriger*, c'est-à-dire ramener dans la ligne droite » [1]). Origina istorică a acestei interpretări cantitative a ideii de dreptate, Bergson o vede cu drept cuvânt în antica practică a trocului. Sistemul acesta de măsură şi de schimb, cu implicitele-i noţiuni de reciprocitate şi de egalitate materială a bunurilor ce se schimbă, a depăşit la un moment dat domeniul lucrurilor, spre a trece, cu rigoarea lui formală, în domeniul relaţiilor dintre persoane. Noţiunea trocului va reglementa, acum, impulsiunile naturale al indivizilor, introducând şi aci ideea de reciprocitate: ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Insul lezat sau familia lui, vor reacţiona potrivit acestui criteriu cantitativ. Dar cum vendeta particulară tinde, prin germenul ei de anarhie, să desorganizeze tribul, cei păgubiţi printr'o infracţiune se vor decide într'o zi să accepte o despăgubire materială. Şi, astfel, spune Bergson, se degajează limpede ideea de *compensaţie*, deja implicată în cele de *schimb* şi de *reciprocitate.* In ziua, în care societatea va lua asupra ei sarcina de a reacţiona, de a reprima singură actele de violenţă ale indivizilor, se va spune că ea exercită justiţia. Prin organele ei anume determinate, va măsura, pe baza ideii de egalitate materială, greutatea pedepsei, potrivită pe greutatea

[1]) M. Ortolan, *Résumé des éléments de Droit pénal*, Paris, 1867.

ofensei sau crimei săvârşite. Aceasta, până în clipa când se va observa că aceeaşi infracţiune trebueşte pedepsită mai greu, când victima este un membru important al colectivităţii şi, mai uşor, când pacientul este un simplu ins din mulţime. Cu alte cuvinte, vechiul principiu al egalităţii cantitative va purta asupra unui raport şi va deveni o *proporţie.* Justiţia va îmbrăţişa cu timpul un ansamblu tot mai mare de fapte sociale, dar se va defini mereu după vechea manieră a trocului. « Elle ne changera pas d'avantage de formule dans un état de civilisation plus avancée, quand elle s'étendra aux relations entre gouvernants et gouvernés et plus généralement entre catégories sociales; dans une situation de fait, elle introduira des considérations de proportion ou d'égalité, qui en feront quelque chose de mathématiquement défini et, par là même, d'apparément définitif »[1]). Natura, care a voit societăţi disciplinate, a predispus pe om la această iluzie. Pretutindeni, justiţia lucrează cu balanţa: măsoară şi proporţionează. Astfel, tendinţa raţiunii către comod şi către static a introdus în cuprinsul supremei idei morale noţiunile mercantile şi aritmetice ale trocului material, cantitativ. Reverendul Părinte Louis Lachance, profesor la Colegiul Dominican din Ottawa, într'un studiu de sinteză asupra ideii de drept la Aristotel şi la Sf. Toma din Aquino, citat de noi mai sus, evidenţiază această concepţie a dreptului: « démarcation entre plusieurs de ceux qui est juste, balancement dans les rapports collectifs en fonction d'un but » (pag. 32) şi, mai

[1]) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* pag. 68.

departe, citează pe Sf. Thomas, într'o parafrazare a unei definiţii a lui Aristotel: « La vraie notion de justice consiste en ce que soit rendu à autrui ce qui lui est du et selon l'égalité » (pag. 256). Aristotel spunea: « Dreptul înseamnă ceea ce este conform legii, adică ceea ce este *egal*. Dreptul serveşte la repararea nedreptăţii. El este *cumpănă*, adică se află la mijloc, între câştig şi pagubă ». Sfântul Toma din Aquina, ilustrul comentator al lui Aristotel şi teoretician al dreptului medieval, ţinea chiar să sublinieze: « Aequalia, quorum quantitas est una ». In faţa exagerărilor acestui criteriu material şi matematic, Bergson se întreabă cu drept cuvânt: « De cette justice, qui peut ne pas s'exprimer en termes utilitaires, mais qui n'en reste pas moins fidèle à ses origines mercantiles, comment passer à celle qui n'implique ni échange ni services, étant l'affirmation pure et simple du droit inviolable et de l'incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs? »[1]).

*

Concluziunile, la care ajunge raţionalismul juridic, sunt descurajatoare. Să fie juridicitatea doar o adunare de raţionamente, un conglomerat de concepte, dirijate de un criteriu de egalitate materială? Să fie dreptul o dialectică abilă, un tertip meşteşugit compus al unei inteligenţe finaliste? Să fie dreptul o biată colecţie de legi, un vraf de texte apărute odată în « *Monitorul Oficial* »? Nu există, oare, o justiţie distinctă în natura ei de complexul raţional al dreptului pozitiv, încre-

[1]) *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 70.

menit şi mort în fiecare normă? De-ar fi să ne îndoim de aceasta, ar trebui să disperăm de însăşi destinele umanităţii. Spiritul ne răspunde cu putere că existenţa unui drept superior legii pozitive nu poate fi tăgăduită. Dar conştiinţa noastră nu află lumina călăuzitoare a justiţiei într'o judecată apriorică asupra posibilităţii faptelor omeneşti de a fi juste sau nu, ci în chiar manifestările sensibilităţii noastre intuitive, care ne informează întotdeauna dacă un act omenesc este compatibil sau nu cu sensul creator al vieţii. Există o intuiţie a dreptăţii, o judecată născută din concretul vieţii, care ne spune dacă o faptă este conformă cu ţelurile ei sau nu. Străvechile comandamente: «să nu furi», «să nu ucizi», «păzeşte-ţi cuvântul dat», nu izvorăsc dintr'o concepţie apriorică a binelui suveran kantian sau a comunului bine thomist, simplă formă a minţii, de care natura nu ne vorbeşte nimic, ci din interesul vieţii de a se conserva pe sine, în penibilul şi grandiosul ei drum dealungul materiei, în lupta de fiecare clipă împotriva morţii.

Această concepţie intuiţionistă-vitalistă a dreptului o vom expune în partea a doua a lucrării noastre. Până atunci, vom observa că, fără a se situa lămurit sub semnul acestei direcţiuni filosofice, dar integrându-se suficient istorismului relativist, a existat în gândirea juridică un curent antiraţionalist. Citâm în acest sens pe Savigny, cu încercările lui de a construi o concepţiune a dreptului istoric şi subiectiv, pe cunoscutul Puchta, celălalt jurist al şcolii istorice, cu teoria lui despre caracterul nemijlocit al naşterii elementelor de

drept cutumiar, şi pe Kuntze [1]). Mai ales pentru acesta din urmă, dreptul este « soziale, istorische und intuitive Ordnung... ein System irrationaler Grössen », conştiinţă juridică întemeiată pe manifestările creatoare ale energiei sociale şi individuale şi existând, cu toate caracteristicile ei, cu mult înainte ca raţiunea să o fi silit la amorţire în patul procustian al legii pozitive.

Pentru a sesiza mai bine iraţionalitatea dreptului, caracterul intuitiv al ideii de justiţie, esenţa biologică şi istorică a juridicităţii, pentru a ne forma un fond aperceptiv filosofic adecvat, va fi nevoie ca în partea ce urmează a lucrării noastre să redăm noţiunile fundamentale ale cugetării vitaliste, reprezentată cu deosebire de către cei trei mari gânditori: Schopenhauer, Bergson şi Édouard le Roy.

---

[1]) *Institutionen des römischen Rechts*, Leipzig, 1869.

II

> « Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflection ».
>
> Vauvenargue.

In aparenţa sa paradoxală, aforismul lui Vauvenargue este plin de un veşnic adevăr. Nimic nu este mai înşelător decât jocul raţionamentelor, neconfruntat, printr'o judecată sănătoasă, cu datele experienţei imediate [1]). Un raţionament poate fi adeseori fals, conceptele pe care el se întemeiază fiind false. Intreaga raţiune devine atunci o fabrică de minciuni şi pretinsa cunoaştere, pe care ne-o dă, un gol fără margini şi o dureroasă decepţie. A fost o păgubitoare iluzie aceea care ne-a învăţat să credem că raţiunea ne poate da singură cunoaşterea realităţii empirice şi transcendentale. Logica, cu subtilităţile ei ademenitoare, dialectica şi retorica nu sunt decât « o tehnologie a raţiunii » [2]). Dacă materialul, cu care lucrează aceste discipline ale gândirii abstracte,

---

[1]) Adică o experienţă degajată de cadrele pe care inteligenţa le-a construit pe măsura progreselor acţiunii noastre asupra lucrurilor. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 392.

[2]) A. Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 151. Trad. fr. I. A. Cantacuzène.

este găunos, adică o adunare de concepte lipsite de conţinut, mecanismul raţiunii se învârteşte în gol. Există în gândire mii de concepte, care nu se pot aplica datelor realităţii. Cu multe dintre ele, a pornit Kant în încercările sale metafizice şi tot cu forme de acestea lipsite de conţinut a ridicat Hegel un sistem dialectic, pe care Schopenhauer l-a sguduit cu un simplu efort al bunului simţ.

Chiar mai înainte ca o parte a filosofiei moderne să fi arătat neputinţa raţiunii de a produce în spirit măcar o picătură de noutate, unii cugetători i-au tăgăduit pretenţiunile de infailibilitate şi au încercat să afle dacă nu mai există şi altă cale de aflare a realului. Incă de mult, Heraclit susţinuse că nimic nu există cu fixitate, că totul se schimbă, totul devine. « Nu coborîm mereu în acelaşi fluviu, spunea gânditorul antic, căci mereu o altă apă ne înconjoară ». Neoplatonicienii Philon din Alexandria şi Plotin [1]) au vorbit şi ei de o intuiţiune superioară inteligenţei şi au situat-o în Dumnezeu, fiinţă mai presus de om şi de gândire, neavând nevoie să conceapă ceva în afară de sine, totul fiind în sine.

In *Enneade*, în acele « intuiţiuni admirabile dar puţin fugitive » [2]), Plotin ne arată că nu prin gândire, care presupune mereu o diferenţă şi o distanţă între subiectul şi obiectul cunoaşterii, ne putem apropia de Dumnezeu. Diferenţa aceasta nu poate fi suprimată decât o dată cu actul gândirii, printr'un efort entusiast

---

[1]) Chiar Bergson recunoaşte o filiaţie plotiniană în opera sa. *(L'Évolution créatrice*, pag. 229, 352).

[2]) Expresiunea este a lui Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 352.

al spiritului, prin extaz. « Sufletul, afirmă Plotin, nu vede pe Dumnezeu, decât disolvând inteligenţa care rezidă în el ». Şi mai departe: « Inteligenţa posedă două puteri: puterea de a gândi şi puterea de a zări ceea ce este deasupra ei, cu ajutorul intuiţiei »[1]).

Insuşit în parte de părinţii Bisericii şi de unii cugetători laici, iraţionalismul cedează în evul mediu pasul scolasticei, spre a dispare, aproape cu totul, odată cu apariţia filosofilor moderni: Bacon, Descartes, Leibnitz, Wolff, Kant. Abia cu Schelling, teoretician al intuiţiei atotcunoscătoare, cu Maine de Biran, filosof al voinţei activiste şi al efortului creator, cu Schopenhauer, gânditor şi poet al voinţei de a trăi, tendinţa iraţionalistă reapare în istoria cugetării omeneşti.

Aşezând filosofia sa pe baze experimentale, cu largi referinţe la oamenii de ştiinţă ai vremii sale, stabilind printr'o critică de o masivitate şi de o ascuţime fără pereche limitele raţiunii şi posibilităţile de noutate şi de surpriză ale intuiţiei, aşezând în voinţa de a trăi ţinta supremă a vieţii, Schopenhauer este marele precursor al filosofiei intuiţioniste şi vitaliste contimporane. Este adevărat că, după cum singur mărturiseşte, Schopenhauer şi-a scris întreaga operă însufleţit de o singură intenţie: aceea de a arăta că suferinţele dragostei, desamăgirile amiciţiei, sărăcia şi foametea, intriga şi violenţa, trădarea şi ura, furtul şi crima, şirul fără de capăt al durerilor omeneşti, sunt numai consecinţele nestăpânitei voinţe de a trăi. William James spunea: « Pesimismul lui Schopenhauer a fost acela al unui câine

[1]) Citat de Bréhier, *Histoire de la Philosophie.*

care ar prefera să vadă lumea de zece ori mai rea decât este, decât să piardă ocazia de a lătra şi nimic nu l-ar fi decepţionat mai mult, decât să vadă dispărând orice motiv de a se mai plânge »[1]. Dar pesimismul acesta este mai de grabă concluzia temperamentală, care cade pe un conţinut de mai adâncă semnificaţie şi interesează mai mult istoria cugetării în genere. Pentru acei cari l-au adâncit, Schopenhauer rămâne precurssorul vitalismului de astăzi[2] şi constructorul unui sistem filosofic, din care, utilizând aproape aceleaşi date, un Bergson şi un Édouard le Roy, au tras concluzii cu totul opuse. Cu aceleaşi date ale realităţii empirice şi ale metafizicei, Schopenhauer îndemna la renunţare, la resemnare şi la asceză[3], în timp ce Bergson şi ceilalţi vitalişti văd omenirea îndreptându-se către un viitor de inocentă bucurie şi socotesc universul « une machine à faire des dieux »[4]. Ceea ce înseamnă că, în ce priveşte judecarea operei lui Schopenhauer şi a oricărei filosofii, e bine să ne raportăm mai de grabă la semnificaţia interioară, decât la concluziile subiective ale autorului.

*

[1]) Citat de d-l M. Ralea, în studiul intitulat *William James* (După corespondenţă), « *Viaţa Românească* », 1928, nr. 3.

[2]) D-l Rădulescu-Motru, spune cu drept cuvânt: « A. Schopenhauer a fost cel dintâiu, care a făcut să atârne organizarea cunoştinţei de organizarea vieţii, cel dintâiu care a dat astfel filosofiei lui Kant o interpretare larg biologică. Cu această completare, metafizica apriorismului kantian trece în sfera metafizicii biologice şi se apropie mult de metafizica vitalismului ». *Elemente de metafizică*, pag. 100—101.

[3]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, p. 661.

[4]) H. Bergson, *Leux deux sources de la morale et de la religion* pag. 343.

Filosofia lui Schopenhauer purcede dintr'aceea criticistă a lui Kant. Dar, prin adausurile ce i le aduce, şi prin cercetarea temeiniciei elementului raţional din ea, Schopenhauer îşi făureşte o cugetare, care mai târziu a servit de instrument celor cari au dat cele mai grele lovituri sistemului kantian. De altfel, chiar Schopenhauer spune: « Cu toate că eu continui opera marelui Kant, studiul serios al ei m'a făcut să-i descoper greşeli grave » [1]).

Plecând dela constatarea ilustrului său predecesor că nu raţiunea ne pune în contact direct cu lumea externă, Schopenhauer ne arată că numai prin intuiţie intrăm în imediată atingere cu realitatea. « Intuiţia nu ne dă opiniuni, ea ne dă lucrul însăşi » [2]). In sensul acesta, Schopenhauer se referă chiar la Kant, care ne sfătuia să nu ne oprim la concepte ci să mergem la origina lor în intuiţie [3]). Pentru Schopenhauer, intuiţia este « sursa limpede şi inocentă a tuturor cunoştinţelor noastre ». [4]). Substanţa intimă a oricărei cunoaşteri adevărate şi utile este numai intuiţia: « orice nou adevăr nu poate ţâşni decât din acest izvor » [5]). Dimpotrivă, cunoaşterea prin raţiune este o cunoaştere indirectă, mediată. Raţiunea nu are altă menire decât să fasoneze materialul furnizat de cunoaşterea intuitivă. Ea produce, din pasta maleabilă a acestui material, forme,

---

[1]) In prefaţa primei ediţii a *Lumii ca voinţă şi ca reprezentare.*

[2]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 57.

[3]) Vezi Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Metodologia transcedentală, II, pag. 209 şi urm.

[4]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 415.

[5]) *Ibidem*, II, p. 104.

concepte. Lumea reflexiunii se întemeiază în întregime pe intuiţie şi depinde în aşa măsură de aceasta, încât ea nu poate produce concepte veritabile, decât dacă întrebuinţează datele cunoaşterii intuitive. Schopenhauer spune foarte sugestiv: «raţiunea este de natură feminină; ea nu poate da decât după ce a primit» [1]. Prin urmare raţiunea nu poate prin ea însăşi să ne lărgească câmpul cunoştinţelor. Ea nu poate decât să dea acestora o *formă*. Schopenhauer considera intuiţiile ca nişte reprezentări *primare*, iar noţiunile ca nişte reprezentări *secundare* [2].

Cunoaşterea nemijlocită, pe care ne-o furnizează intuiţia, fiind oarecum amorfă, difuză, raţiunea intervine cu funcţiunea ei formală şi ordonează această materie primă, transformând-o în concepte. Cu alte cuvinte, în mod intuitiv cunoaştem confuz, dar direct şi viu; în mod raţional, cunoaştem precis, apodictic, dar mijlocit şi mort. Sau, cum spune Schopenhauer, cunoaşterea ce ne-o dă intuiţia este, din punct de vedere al subiectului, înceată, şovăitoare; dar din punct de vedere obiectiv, este sigură: între noi şi obiect nu mai este intermediar, suntem lângă obiect, îndreptaţi cu toată viaţa noastră spre el. Dimpotrivă, un concept este imuabil din punct de vedere subiectiv, dar din punct de vedere obiectiv, siguranţa cunoaşterii scade: se poate întâmpla să fie fals conceptul. Numai intuiţia ne dă discernământul lucrurilor (Einsicht) [3]. Iată ceea ce face pe

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezintare*, II, pag. 103.
[2]) *Ibidem*, II, pag. 103.
[3]) *Ibidem*, II, p. 112.

Schopenhauer să afirme că între cunoaşterea intuitivă şi cea abstractă este « o imensă deosebire », căreia până la el i s'a acordat « prea puţină atenţie » [1]).

Adept al principiului de documentare biologică în filosofie, Schopenhauer face o largă incursiune în domeniul vieţii animale, cercetează putinţa de cunoaştere pe întreaga scară zoologică şi ajunge la convingerea că raţiunea, facultate de cunoaştere venită prin adaos şi numai la om, este în întregime separată de facultatea de sesizare a realităţii; aceasta din urmă, chiar în spiritul omenesc, poate fi lipsită de raţiune (grundlos).

După ce, în volumul numit *Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente* şi în cartea I-a a operei sale fundamentale, *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, cercetează legitimitatea afirmaţiunilor făcute de Kant în *Critica raţiunii pure*, şi încearcă să ridice în faţa raţiunii şi cu prioritate cunoaşterea intuitivă, Schopenhauer se strădueşte să se înalţe cu ajutorul intuiţiei la lucrul în sine, origină şi condiţionator al întregii realităţi. Kant se mulţumise să spună că acesta nu poate fi cunoscut, atâta vreme cât raţiunea nu depăşeşte lumea fenomenelor, adică a experienţei sensibile. Da, afirmă Schopenhauer, cu ajutorul raţiunii nu putem aborda lucrul în sine, dar îl putem afla prin intuiţie. Căci, spune el, « dacă orice concept nu are valoare decât în raportul lui cu reprezentarea intuitivă, urmează că ceea ce este adevărat pentru concepte, este adevărat şi pentru judecăţile, pe care ele le formează şi, în general, pentru toate ştiinţele. Prin urmare, trebue să fie un

[1]) *Lumea ca viaţa şi ca reprezentare*, I, pag. 613.

mijloc oarecare de a cunoaşte direct, adică fără argumente şi fără silogisme, orice adevăr descoperit prin deducţie şi comunicat prin demonstraţie » [1]). Şi, într'altă parte a operei sale, filosoful adaugă: « Timpul, spaţiul şi cauzalitatea constituesc acea dispoziţie a intelectului nostru, în virtutea căreia fiinţa unică ni se prezintă (în lumea noastră fenomenală) ca o pluralitate de fiinţe de aceeaşi speţă, născând şi murind perpetuu. A sesiza lucrurile prin mijlocul acestei dispoziţii a intelectului şi conform cu ea, constitue apercepţia *imanentă;* a sesiza lucrurile cu conştiinţa veritabilei stări a lor, constitue apercepţia *transcedentală.* Sosim la ea *in abstracto* cu ajutorul criticei raţiunii pure. Dar, prin excepţie, ea (apercepţia transcedentală) poate naşte prin intuiţie. Această propoziţie din urmă îmi aparţine » [2]). In crearea intuiţiei ca element fundamental al conştiinţei universale şi în utilizarea cunoaşterii intuitive ca instrument de aflare a supremei realităţi, stă una din principalele caracteristici ale gândirii schopenhaueriene şi cheia de boltă a oricărei filosofii vitaliste.

*

Dacă raţiunea, prelucrând datele cunoaşterii intuitive, ne dă numai faţa lumii numită *reprezentare*, care este atunci cealaltă faţă? Este, răspunde Schopenhauer, tot ceea ce în spiritul nostru înseamnă altceva decât oglindirea pasivă a realităţii şi răsfrângerea ei în afară, prin reprezentare. Ce este acest altceva, acest plus în

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 107.
[2]) *Ibidem*, II, 275.

conştiinţa noastră? *Voinţa*, afirmă Schopenhauer. In mod instuitiv, nemijlocit, luăm act că, mai întâi, în, însăşi intimitatea fiinţei noastre, în corpul nostru chiar, există veşnic tendinţa către activitate, către creştere, către apetenţă. Substratul intim, esenţa acestei tendinţe necontenite, este voinţa şi corpul nostru este manifestarea nemijlocită a ei. « Acţiunea corpului nu este altceva decât actul obiectivat al voinţei »[1]. Această voinţă se confundă cu însăşi manifestarea ei, căci atâta vreme cât în interiorul nostru se dă lupta între motivele conştiente, care o vor declanşa, ea nu există decât în abstract, în stare de proiect variabil. « *A voi* şi *a lucra* nu există separat decât în reflexiune; în fond cele două acte constituesc una şi aceeaşi realitate ». Voinţa lui Schopenhauer este o voinţă vitală. « Voinţa, spune el, fiind *lucrul în sine*, substanţa, esenţa lumii, şi viaţa, lumea vizibilă, fenomenul, nefiind decât oglinda voinţei, urmează că viaţa va întovărăşi voinţa, aşa cum umbra întovărăşeşte corpul: acolo unde e voinţă, va fi şi viaţă »[2]. Motivele, pe temeiul cărora voinţa se manifestă extern, nu determină însă esenţa, ci numai ceea ce omul vrea într'un anumit moment, într'un anumit loc şi într'o împrejurare determinată. Cu alte cuvinte, numai fenomenul voinţei este supus principiului raţiunii. Ca *numen*, ca lucru în sine, voinţa este independentă de raţiune, în sensul că se poate spune despre ea că e lipsită de raţiune (grundlos). In adâncul ei, voinţa nu se leagă de abstracţiune, ci de viaţă.

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 162.
[2]) *Ibidem*, I, pag. 438.

Aşa cum anticipase în opusculul intitulat *Voinţa în natură*, Schopenhauer ajunge în opera sa capitală la o viziune universalistă a ceea ce socoteşte el drept lucru în sine. Pentru el, termenul de voinţă este o *denominatio a potiori*, prin care dă noţiunii o extensiune mai mare decât avusese până atunci. Sub numele de « voinţă », filosoful ne previne că trebue să înţelegem « esenţa oricărei energii latente sau active ». E vorba aci, prin urmare, de un nume de gen, nu de unul de speţă. Termenul de « voinţă » a fost ales, pentrucă, în om, noţiunea aceasta a ajuns la cea mai înaltă desvoltare. De asemenea, filosoful ne mai previne să nu confundăm conceptul de voinţă cu cel de forţă, care, la Schopenhauer, este subsumat celui dintâi. Forţa are origina în lumea fizică, în fenomen. Voinţa este de ordin metafizic [1]).

Ca să-şi dovedească afirmaţiunile, ajutat de o vastă cultură ştiinţifică, Schopenhauer face o incursiune în regnul vegetal şi animal, în biologie şi în fiziologie, reuşind să discearnă la origina vieţii un elan orb, o impulsiune obscură şi continuă, urcând către act de-a-lungul vieţii neorganice, obiectivându-se mai distinct în vegetal, adăogându-şi instinct în lumea animală, încununându-se cu o intuiţie superioară şi cu raţiune, în om. In însăşi această direcţie a superiorizării gradelor de obiectivare a voinţei, filosoful a văzut că tendinţele obscure ale lumii inorganice, instinctele lumii animale, intuiţiile luminate şi facultatea de reflexiune ale omului sunt chiar rezultatele voinţei. Voinţa lui Schopenhauer

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 178.

poate fi privită, în această ipostază, ca o voinţă evolutivă şi creatoare. Cine adânceşte şi aseamănă opera sa cu a lui Bergson, bagă de seamă din ce în ce mai mult că deosebirile dintre aceşti doi cugetători privesc mai mult terminologia, calitatea documentării ştiinţifice, mai avansată la cel din urmă, şi nuanţele temperamentale. Direcţia metafizică a operei lor, este aceeaşi, fie că la unul este vorba de voinţă şi la celălat de elanul vital.

Voinţa lui Schopenhauer, « aspiraţie fără început şi fără sfârşit », condiţionează lumea în toate manifestările ei. Filosoful o zăreşte « în forţa care cristalizează mineralele, care face să vegeteze şi să crească plantele, care îndreaptă acul magnetic spre Nord, în afinitatea electivă a corpurilor, în gravitaţie, care atrage piatra spre pământ şi pământul spre soare » [1]).

Voinţa este primordială, raţiunea este numai derivată, secundară. Dacă n'ar fi aşa, spune Schopenhauer, cum s'ar explica faptul că, scoborînd pe scara animală, găsim o voinţă atât de desvoltată şi o lipsă totală a inteligenţei ? [2]). Voinţa, iată principiul suprem al existenţei. Lumea simţurilor, a timpului, a spaţiului şi a cauzalităţii, este numai o manifestare a ei. Omul, ca treaptă ultimă a vieţii, nu este numai reprezentare, ci mai ales voinţă. Ca să afle acest principiu metafizic, ca să se confunde cu el, individul trebueşte să se interiorizeze în sine, ca, printr'un efort al intuiţiei, să se identifice cu generatoarea lumii, din care voinţa lui

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 177.
[2]) *Ibidem*, II, pag. 306.

este o mică dar indestructibilă parte [1]). Din afară, din lumea externă, unde acţionează în voie raţiunea cu funcţiunea ei fabricatoare de forme, nu ne vine esenţa lucrurilor: « oricum am face, în modul acesta nu ne vin decât nume şi imagini » [2]). E marele merit al lui Schopenhauer de a fi interiorizat, de a fi colorat psihologic esenţa creatoare a lumii, deschizând astfel calea vitalismului bergsonian, către cea mai frumoasă cucerire a gândirii omeneşti: aceea de a arăta că universul este o creaţie a spiritului, că elanul vital este de ordin psihologic [3]).

In definirea voinţei ca principiu condiţionator şi explicativ al universului, stă a doua mare caracteristică a filosofiei lui Schopenhauer şi celălalt element de bază a oricărei cugetări vitaliste. Căci, pentru acest cugetător, voinţa în genere este însăşi *voinţa de a trăi*. In sine, în substanţa ei unică şi ireductibilă, voinţa este inexplicabilă. A întreprinde o cercetare a ei, din acest punct de vedere, înseamnă, după Schopenhauer, a pătrunde în transcendent, a ieşi din experienţă, a intra în necontrolabil şi în necunoscut. Schopenhauer nu poate ieşi din limitele ştiinţei. « Eu plec, afirmă el, dela experienţă şi dela cunoaşterea de sine, spre a ajunge la voinţă, singurul meu element metafizic » [4]). Inexplicabilă în sine, voinţa schopenhaueriană este un principiu explicator al universului fenomenal şi al conştiinţei individuale. « Intr'adevăr, se exprimă el, fiecare

---

[1]) Sau, cum spune Bergson: « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition » *(L'Évolution créatrice*, pag. 192).

[2]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 160.

[3]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 279 şi urm.

[4]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 948.

privire aruncată asupra lumii confirmă că voinţa de a trăi, departe de a fi o ipoteză arbitrară sau un cuvânt deşert, este singura manifestare adevărată a fiinţei intime a universului. Totul aleargă, totul năvăleşte spre existenţă, cât mai posibil spre existenţa organică, adică spre viaţă şi apoi spre treapta ei cea mai înaltă, omul ».

Situând elementul metafizic al filosofiei sale în voinţă, Schopenhauer a dat o explicaţie unitară operei sale, o idee verificabilă, plină de conţinut, pe care cea mai formală cugetare logică nu poate s'o numească decât adevărată. De asemenea, deplasând preocupările metafizicei din câmpul nesfârşitelor şi sterpelor discuţii referitoare la prioritatea în cunoaştere a subiectului şi a obiectului, a putut arăta că şi unul şi altul nu sunt decât două aspecte ale aceleiaşi realităţi, voinţa, şi a curmat astfel o dispută începută odată cu apariţia filosofiei şi a teoriei cunoaşterii. « Eroarea cea mare a filosofiei a fost de a considera când subiectul, când obiectul, ca având realitate, fără să-şi dea seama că intelectul şi materia sunt corelative, în sensul că unul nu există decât pentru celălalt, că trăiesc şi se prăbuşesc împreună, că amândouă nu sunt decât unul şi acelaşi lucru, privit din două feţe opuse » [1]).

Teoretician şi poet al intuiţiei şi al voinţei de a trăi, renovator al metafizicei, polemist de uriaşă cultură şi surprinzătoare pătrundere, Schopenhauer se situiază alături de Bergson, pentru ca împreună cu acesta să reprezinte în cugetare domeniul opus aceluia reprezentat

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 29.

de Platon, Aristotel şi Kant, filosofi şi apologeţi ai gândirii formale.

Influenţat de gândirea brahmanică şi budistă însetată de resemnare şi de nefiinţă, boicotat de filosofia de catedră a vremii lui, întâmpinat cu dispreţ de intelectualitatea contemporană, retras şi muşcător până la sfârşitul vieţii sale, Schopenhauer a dat o concluziune pesimistă operei sale, aşezând rădăcinile răului tocmai în ceea ce cu atâta luptă pusese în valoare: voinţa. De aceea a crezut că e bine să recomande negarea acesteia, fie trecător, în contemplarea operei de artă, fie, definitiv, în suprimarea ei, cu ajutorul renunţării şi al ascezei mistice. Dar, aşa cum am spus mai înainte, semnul acesta temperamental nu anulează progresul imens, pe care gândirea omenească l-a făcut cu Schopenhauer.

*

Ca toţi marii filosofi, cari au ţinut să pătrundă cât mai multe din manifestările vieţii, Schopenhauer a făcut incursiuni şi în domeniul dreptului.

Ca să ajungă la o definire a dreptului şi a ideii de justiţie, filosoful pleacă tot dela noţiunea sa metafizică fundamentală, voinţa. Din cercetarea capitolului din «Lumea ca voinţă şi ca reprezentare», unde filosoful se ocupă cu dreptul, se vede că pentru el, acesta este o disciplină a *motivelor*, de unde rezultă că Schopenhauer s'a preocupat mai mult de partea fenomenală a manifestărilor voinţei, adică de voinţa deliberată.

Schopenhauer cercetează mai întâi noţiunea *injustului* După el, injust avem ori de câte ori un individ, afir-

mându-şi voinţa, depăşeşte limitele propriului său corp, reprezentat ca obiectivare a voinţei în genere, şi neagă astfel voinţa altuia. Injustiţia se manifestă dealungul vremurilor prin canibalism, omucidere, lovire, sclavaj, atacuri în contra proprietăţii. Injustiţia se comite fie prin *violenţă*, adică prin mijlocul cauzalităţii fizice, fie prin *viclenie* (dol). Dol există ori de câte ori propun voinţei altuia motive simulate, în virtutea cărora acesta, crezând că urmează voinţa *sa*, o urmează în realitate pe *a mea*.

La Schopenhauer, noţiunea de injustiţie este noţiunea pozitivă, primară, fiindcă numai din ea se vede limpede afirmarea voinţei. Prin urmare, noţiunea contrară de *justiţie* este derivată şi negativă. Aceasta din urmă înseamnă negarea injustiţiei şi la ea se raportează orice acţiune a individului, care nu neagă voinţa altuia, spre a şi-o afirma pe a sa proprie [1]). După Schopenhauer, justiţia ar fi o armonizare a voinţelor.

Victima oricărei injustiţii sufere în mod dureros negarea voinţei sale de a trăi şi-şi dă seama că starea aceasta poate fi împiedecată, fie chiar de cel nedreptăţit, fie de altul. In acest fapt al reparării injustiţiei suferite, al protecţiei voinţei de a trăi, stă fundamentul dreptului natural sau pur, sau, cum îi mai spune Schopenhauer, dreptul moral [2]). « Această semnificaţie pur morală, se exprimă cugetătorul, este singura pe care *justul* o poate avea pentru omul privit în umanitatea lui. Ea poate

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare,* I, pag. 541.
[2]) *Ibidem,* pag. 545.

rămâne întreagă, chiar în starea de natură, în absenţa oricărei legi pozitive ».

Cum problema dreptului este tratată de Schopenhauer în acea parte a operei sale, unde el se preocupă de afirmarea şi negarea voinţei, consideraţiile juridice ale filosofului sunt marcate tot de o concluzie pesimistă. Pentru el, deosebirile ce se pot face între cel ce comite injustiţia şi cel ce o suportă, între nedreptate şi repararea ei, sunt numai aspectele vizibile şi trecătoare ale unei singure realităţi, care se manifestă şi în răufăcător şi în victimă. « Persecutorul şi persecutatul sunt identici. Totul se reduce la un conflict al voinţei cu sine însăşi » [1]).

Lăsând la o parte încheierea pesimistă, pe care Schopenhauer o dă consideraţiunilor sale de ordin juridic, e locul să subliniem aci progresele făcute de filosofia juridică, odată cu apariţia marelui cugetător. De o capitală importanţă este faptul că Schopenhauer pune fundamentul dreptului în principiul metafizic al voinţei de a trăi, explicându-l prin elementul acesta condiţionator şi generator al întregului univers şi înglobându-l astfel, biologic, în goana către vieaţă a cosmosului. Cu Schopenhauer, dreptul nu mai este o construcţie exclusivă a raţiunii, ci una din tendinţele creatoare ale vieţii. Un alt merit al lui Schopenhauer este că a tratat materia dreptului la capitolul moralei, fiindcă dreptul, disciplină a *conduitei*, aparţine numai acesteia. Interesant este faptul că filosoful a dat dreptului natural o definiţie, la care unii jurişti au ajuns abia astăzi.

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 567.

Punând dreptului natural numele de drept moral, întemeiat pe ideea de justiţie, Schopenhauer a creat şi posibilitatea curmării unei dispute, care a durat prea mult în aşa zisa filosofie a dreptului. Intr'adevăr, abia acum au ajuns comentatorii la înlocuirea termenului de drept natural cu acela, oarecum mai exact şi mai cuprinzător, al ideii de justiţie cu conţinut variabil. In fine, trebueşte relevat că tot Schopenhauer, făcând să derive dreptul natural sau moral din necesitatea de a reprima injustiţia, de a proteja voinţa de a trăi a indivizilor, a demonstrat hotărîtor prioritatea acestuia faţă de dreptul pozitiv. Inainte şi independent de apariţia oricărei dispoziţii legale cu caracter de generalitate, s'a simţit nevoia înlăturării nedreptăţii. Ciudată sau mai bine zis nepotrivită ni se pare plecarea lui Schopenhauer dela noţiunea negativă a *injustului*, spre a afla noţiunea *justului*. Procedeul seamănă cu acela, curios, al unora, cari pornesc dela starea de boală, spre a înţelege ce înseamnă sănătatea şi viaţa. Sau, cum spune Savigny: « Indem sie auf diese Weise das Negative an die Spitze stellen, verfahren sie so, als ob wir vom Zustand der Krankheit ausgehen wollten, um die Gesetze des Lebens zu erkennen » [1]).

Teoria dreptului ocupă loc puţin în opera fundamentală a lui Schopenhauer. Este, pentru noi, un motiv în plus ca, odată fixate principiile generale ale vitalismului schopenhauerian, să facem un pas mai departe şi să ne referim la Bergson, cu atât mai mult, cu cât în cugetarea acestuia din urmă, vom cunoaşte veritabila

[1]) Von Savigny. *System des heutigen römischen Rechts, I pag. 333.*

noţiune de « durată », atât de necesară pentru a înţelege istoricitatea dreptului şi caracterul lui de act liber.

* * *

In desfăşurarea sistemului său filosofic, Bergson porneşte şi el dela constatarea că raţiunea, nu-şi poate reprezenta firea adevărată a vieţii . « Créé par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une détermination ou un aspect » [1]. Viaţa, în întregul ei, posedă şi o altă determinare decât inteligenţa formală. In jurul gândirii noastre conceptuale, a rămas o nebulositate, care alcătueşte însăşi substanţa, din care inteligenţa s'a deosebit prin concentrare. In nebulozitatea aceasta, se găsesc unele puteri complimentare inteligenţei. Ca să le aflăm şi astfel să adâncim însăşi natura gândirii logice, este nevoie să cercetăm evoluţia vieţii. Pentru aceasta, inteligenţa conceptuală trebueşte reaşezată în această evoluţie. Teoria cunoaşterii trebueşte completată cu o teorie a vieţii [2].

Inţelegerea vieţii este falsificată de două poziţii de fixare a inteligenţei. In nevoia ei de preciziune, inteligenţa, imitând propriile-i operaţii asupra materiei, imobilizează în mod artificial curgerea vieţii, făurindu-şi asupra ei două viziuni: mecanistă şi finalistă. Concepţia mecanistă se traduce în abstract prin principiul cauzalităţii, care ignorează cu totul timpul-surpriză, timpul-invenţie. Trecutul şi viitorul sunt considerate în această

[1]) *L'Évolution créatrice,* Introd.
[2]) *Ibidem,* Introd.

concepţie ca date calculabile în funcţiune de prezent. Cu alte cuvinte, se porneşte dela presupunerea că «totul este dat» şi că orice realitate nouă poate fi explicată printr'o aranjare a părţilor vechi [1]). Pe de altă parte, viziunea finalistă a lumii presupune că lucrurile şi fiinţele nu fac altceva decât să realizeze un plan dinainte conceput. Şi cum în acest caz nu mai există nicio noutate, nicio surpriză, timpul devine şi aci inutil. Concepţia finalistă se întemeiază şi ea pe principiul că «totul e dat». Totuşi, finalismul nu poate fi respins în bloc, fiindcă, de esenţă psihologică, el are maleabilitatea necesară, ca să i se poată da un înţeles mai aproape de adevăr. Nevalabil ca posibilitate raţională de previzibilitate a viitorului, el poate fi privit ca un mod de explicare a trecutului.

Mecanismul şi finalitatea, viziuni artificiale ale inteligenţei, pot fi explicate prin aceea că spiritul a fost condus o vreme de spectacolul muncii omeneşti, împinsă de cauze şi atrasă spre scopuri. Mecanismul nu vede decât poziţii discontinue; finalitatea nu concepe decât ordinea poziţiilor. Când un braţ se ridică, mecanismul nu sesizează decât forţa musculară, care-l împinge şi trecerea prin diferite poziţii. Finalitatea nu remarcă decât şirul poziţiilor şi ţinta finală a ridicării braţului. Dar amândouă procedeele intelectualiste ignorează *mişcarea*, care înseamnă mai mult decât poziţiile şi ordinea lor [2]). Inteligenţa nu poate să surprindă concretul vieţii.

[1]) *L'Evolution créatrice*, pag. 42.
[2]) *Ibidem*, pag. 99.

Esenţa vieţii este alta decât aceea, de care ne vorbesc concepţiile mecaniste sau finaliste. Ca să o înţelegem, e nevoie ca punctul de plecare al cercetării noastre să fie fixat înăuntrul singurei realităţi indiscutabile, adică înăuntrul spiritului. — « L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux, est incontestablement la notre », afirmă Bergson, cu aceeaşi convingere, cu care, cu două secole şi mai bine înainte, Descartes striga: « Je pense, donc je suis », uitând însă acesta din urmă să tragă foloasele repetatei şi neexploatatei descoperiri a Americei filosofice. O simplă cufundare înăuntrul spiritului ne arată că în noi totul se schimbă, că stările sufleteşti şi sensaţiile, ce ne vin din afară, sunt într'o veşnică primenire. Nimic din conţinutul sufletesc nu e fix. Existenţa noastră psihologică este o masă curgătoare şi modificabilă în timp. Orice clipă aduce noutate în spirit. « Quant à la vie psihologique, observă Bergson, on s'appercoit sans peine que le temps en est l'étoffe même »[1]). Viaţa noastră este instalată în durată şi pluteşte înainte pe apele acesteia. Cu fiecare clipă trecută şi cu noutatea venită pe aripile ei, existenţa noastră creşte şi se confundă cu timpul. Durata este astfel progresul continuu al trecutului, « qui ronge l'avenir et qui gonfle en avansant »[2]). Durata nu înseamnă clipa, care înlocueşte clipa precedentă, căci astfel înţeles, timpul n'ar fi niciodată decât un veşnic prezent şi nu o continuă prelungire a trecutului în actual. Numai raţiunea segmen-

[1]) *L'Évolution créatrice*, pag. 4.
[2]) *Ibidem*, pag. 5.

tează timpul în clipe, luând asupra lui vederi parţiale. In sine, durata este curgere neîntreruptă. Memoria, în care ea se depune, nu este un raft sau un registru metodic de amintiri [1]). Nu există raft, nu există registru. Trecutul se conservă în mod automat, aşezându-se în spirit. Existenţa omenească devine astfel acumularea trecutului, « la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance ». Şi cum orice clipă nouă ne pune înaintea a ceea ce n'a existat anterior în memoria noastră, în trecutul nostru, înseamnă că orice moment al vieţii devine o creaţie. « Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se murir, se murir à se créer indéfiniment soi-même » [2]). Fondul existenţei noastre este memoria, prelungire a trecutului în prezent, adică durată activă şi ireversibilă.

Pentru cugetătorul raţionalist, timpul este « dat » şi viaţa planetei nu face altceva decât să-l străbată într'o anumită direcţie. In această concepţie, timpul poate fi socotit ca o linie de străbătut: partea parcursă se numeşte « trecut » şi cea rămasă « viitor ». După această concepţie mecanistă, aşezându-ne în prezent, putem foarte bine anticipa viitorul, fiindcă evenimentele nu se întâmplă, ci noi venim în calea lor. Noutatea, surpriza, invenţia nu-şi mai pot afla locul în viaţă, fiindcă totul poate fi calculat dinainte. După această concepţie spaţializatoare, timpul devine o simplă dimesiune a spaţiului, alături de celelalte trei dimensiuni.

Dar realitatea ne învaţă că timpul este durată, adică

[1]) Bergson, *Matière et mémoire*, cap. II şi III.
[2]) *L'Évolution créatrice*, p. 8.

realitate ce se creează mereu pe sine, adică veşnică devenire. Timpul este invenţie, surpriză, sau nu este nimic. El nu poate fi alăturat dimensiunilor spaţiului. Timpul nu se găseşte în exterior, ci înăuntrul nostru, fiindcă el este realitate psihologică. El e *trăire*, adică vieaţa însăşi. Numai un procedeu artificial al inteligenţei îl spaţializează, ca pe o formă a materiei, care nu durează, care n'are istorie, care nu trăieşte.

Această întoarcere a gândirii către psihologie şi aflarea duratei în alcătuirea spiritului constituesc marea descoperire a lui Bergson şi puternica noutate a filosofiei lui. La această caracteristică a cugetării bergsoniene face aluzie Édouard Le Roy, când afirmă atât de cuprinzător şi atât de adevărat: « Un grand fait domine la phase actuelle de la pensée: *nous sommes en train de découvrir le temps* » [1]).

*

Viaţa înseamnă tendinţă şi caracteristica oricărei tendinţe este de a se desface în fâşii, creind direcţii de evoluţie divergente [2]). In lupta ei împotriva materiei, vieaţa procedează prin insinuare. In faţa atâtor obstacole ce-i stau în cale, ea răzbeşte cum poate. Uneori e oprită în loc, alteori dă înapoi. In evoluţia ei, ea nu urmăreşte un plan, adică realizarea unei intenţii. Nu există o explicare mecanistă, nici o armonie preconcepută a naturii. Nu totul e coherent. Chiar acolo unde unii văd desăvârşirea absolută a unei realizări, există

---

[1]) Édouard Le Roy, *Les Origines Humaines*, pag. 133.
[2]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 108.

o mare parte de contingenţă, de relativ. Un plan ar însemna un termen asignat muncii. El închide viitorul conturându-i forma. In faţa evoluţiei vieţii, porţile timpului rămân veşnic deschise. Evoluţia vieţii e o creaţie, « qui se poursuit sans cesse et en vertu d'un mouvement initial » [1]).

Făcând, ca şi odinioară Schopenhauer, o vastă incursiune în datele biologiei, urmărind procesul vital dela cele mai neînsemnate manifestări ale lui, Bergson observă că viaţa este însoţită pretutindeni de conştiinţă. Viaţa se caracterizează prin adâncime, prin infinitatea virtualităţilor interne. Numai existenţa materiei este superficială. Sau, cum spune Édouard le Roy, « en dépit de toutes les similitudes superficielles, notre thèse d'un coupure entre matière et vie, d'une parenté entre vie et conscience, semble devoir être finalement maintenue [2]) ».

Pentru Bergson, fiinţa vie este un simplu loc de trecere a vitalului, esenţa vieţii constând în mişcarea care o transmite. Cercetând cele patru mari direcţii de evoluţie a vieţii, filosoful constată că în cele două inferioare — a echinodermelor şi a moluştelor — conştiinţa este redusă la minimum, viaţa manifestându-se în aceste organisme mai mult ca o stare de torpoare. Nevoia acestor fiinţe de a se acoperi de carapace greoaie le-a silit la amorţirea mişcărilor şi, ca urmare, la adormirea conştiinţei. Dimpotrivă, în celelalte două direcţii ale evoluţiei, adică într'aceea a insectelor şi aceea a verte-

---

[1]) H. Bergson *L'Èvolution créatrice*, pag. 114.
[2]) Edouard Le Roy, *L'Éxigence Idéaliste*, pag. 62.

bratelor, desvoltarea mobilităţii a dus la desvoltarea paralelă a conştiinţei, desfăcută în instinct şi în inteligenţă. Conştiinţa înseamnă mobilitate, devenire în timp, opunându-se astfel inorganicului, care lâncezeşte în spaţiu.

Conştiinţa, care însoţeşte viaţa dela cele mai umile licăriri, a conţinut în stare latentă pe toate cele trei manifestări ale ei: torpoarea, instinctul şi inteligenţa. Intre ele nu există o simplă deosebire de intensitate, ci una, adâncă, de natură. A fost o eroare capitală a ştiinţei aceea de a considera viaţa vegetativă, viaţa instinctivă şi viaţa raţională ca trei grade succesive ale aceleiaşi tendinţe, pe când în realitate ele sunt trei direcţiuni divergente ale unei activităţi, care s'a scindat mărindu-se [1]). Că sunt de natură deosebită, se vede din faptul că le găsim pe fiecare din ele activând pe scări deosebite ale evoluţiei, tinzând în direcţii deosebite şi împlinind roluri distincte. Faptul că toate aceste trei tendinţe ale conştiinţei păstrează fiecare câte ceva din însuşirile celorlalte două, se explică numai prin aceea că ele au fost odată împreună, implicate una într'alta, în elanul inţial al vieţii.

Instinctul şi inteligenţa sunt tendinţe, care nefiind de acelaşi ordin, nu pot fi puse una înaintea alteia. Instinctul este facultatea de a utiliza instrumente organice (organe). El este prelungirea nemijlocită a vieţii în organul care o slujeşte. Inteligenţa, apărută odată cu primii paşi ai omului pornit să domine natura, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale şi în special

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 146.

« des outils à faire des outils »[1]). Activând în însăşi organul adecvat, instinctul ne dă o cunoaştere *imediată*. Lucrând într'un instrument neorganizat, inteligenţa dă o cunoaştere *mediată*. De aci urmează că instinctul poartă asupra lucrurilor, iar inteligenţa asupra relaţiilor dintre lucruri. Instinctul este deci cunoaşterea directă a *materiei* în vreme ce inteligenţa este cunoaşterea *formei*. Instinctul aplicat nemijlocit vieţii, în sensul că nu există în asemenea caz vreun intermediar între subiectul care cunoaşte şi obiectul cunoscut, dă o cunoaştere *categorică*. Inteligenţa ne furnizează o cunoaştere *ipotetică*[2]).

Inteligenţa are ca obiect principal solidul neorganizat, în domeniul căruia posibilitatea ei de a da forme materiei se află la largul ei. Cum fabricarea formelor, adică luarea de instantanee asupra materiei, presupune izolarea artificială a diferitelor momente din fluxul neîntrerupt al vieţii, rezultă de aci că inteligenţa nu-şi reprezintă clar decât *imobilul* şi *discontinuul*[3]). Inteligenţa duce la o reprezentare fragmentară şi împietrită a universului. Inăuntrul acestei lumi, în care totul e dat, inteligenţa, adoptând una din cele două poziţii ale ei, mecanismul sau finalitatea, nu-şi poate reprezenta variaţia decât în descompunerea şi recompunerea realului în tot felul de sisteme.[4]) Limbajul, pe care inteligenţa

---

[1]) *L'Èvolution créatrice*, pag. 151.

[2]) Vezi consideraţiunile aproape identice ale lui Schopenhauer în *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 112.

[3]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 168, 169.

[4]) Intr'o ascuţită critică a metafizicei aristotelice, F. A. Lange subliniază în celebra lui carte « Istoria Materialismului », I, p. 178, indisolubila

şi l-a creat, a fost făurit din contemplarea propriilor ei operaţii asupra solidelor. In acest sens se poate spune că logica este traducerea interioară a geometriei naturale a unei inteligenţe, care a umplut spaţiul cu forme. Inteligenţa este spiritul privind în afară, exteriorizându-se în solide, în imuabil, în discontinuu [1]). De aceea inteligenţa nu este făcută să gândească viaţa, care înseamnă mobilitate pură, veşnică primenire a formelor. Ea nu poate concepe creaţia, evoluţia, ci numai reconstituirea. Orbită de obsesia scopului, către care tinde în lumea externă, ea nu poate sesiza viul şi fluiditatea realităţii, din care face parte. Inteligenţa se mărgineşte să ia vederi întrerupte asupra realului şi să le proiecteze apoi în interiorul spiritului, dându-şi, prin acest procedeu *cinematografic*, iluzia mişcării [2]). Inteligenţa se caracterizează printr'o neînţelegere naturală a vieţii, despre care nu ne dă decât « o traducere în termeni de inerţie » [3]).

Dimpotrivă, instinctul se mulează chiar pe viaţă, căci el nu este decât o continuare a muncii, prin care viaţa organizează materia. *Instinctul este proces vital* [4]). De aceea el nu trebueşte socotit ca un reflex mecanic, cum declară unii biologi, nici ca inteligenţă degradată, cum afirmă unii cugetători. Instinctul nu poate fi explicat în termeni de inteligenţă. El trebue înţeles,

---

legătură dintre formalismul raţionalist şi conceptul de finalitate. Pentru Aristotel şi pentru discipolii lui, *forma* este *scopul* materiei.

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 175.

[2]) *Ibidem*, pag. 329 şi urm.

[3]) *Ibidem*, pag. 192.

[4]) *Ibidem*, pag. 180.

metafizic, în direcţia simpatiei [1]). Că simpatia intuitivă este o metodă, cu care putem pătrunde în interiorul spiritului, ne-o dovedeşte procedeul cunoaşterii operei de artă. Se poate deci imagina în domeniul metafizicei « une recherche dirigée dans le même sens que l'art » [2]). cu atât mai mult, cu cât pentru cugetare în genere este definitiv câştigat că arta este « contemplarea lucrurilor, fără a ţine seamă de principiul raţiunii »[3]).

Instinctul este simpatie şi el e întors asupra vieţii. Inăuntrul acesteia, pătrundem cu ajutorul instinctului desinteresat. Un astfel de instinct conştient de el însuşi, capabil de a reflecta asupra obiectului său, Bergson îl numeşte *intuiţie.* Cu ajutorul ei, ne putem transporta în interiorul unui obiect, spre a coincide cu ceea ce acesta are unic şi prin urmare inexprimabil [4]). In genere, instinctul se referă la propria noastră persoană. Dar, devenit *desinteresat*, el e capabil să pătrundă în cursul fenomenelor, ca să ne dea cunoaşterea directă a spontaneităţii creatoare. In vreme ce inteligenţa se mulţumeşte să desfacă realitatea în momente şi să le imobilizeze, conturându-le în spaţiu, intuiţia străbate voluntar şi afectiv înăuntrul obiectelor.

*

Adâncirea în fluxul intuiţiei ne va pune în faţa principiului explicator al lumii. Cu această încercare în-

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 191.

[2]) *Ibidem*, pag. 192.

[3]) A. Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, I, pag. 294.

[4]) H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, în « *Revue de Metaphysique et de Morale* », 1903, pag. 3.

drăzneaţă de interiorizare a spiritului, Bergson intră în domeniul metafizicei, căreia îi dă o interpretare originală.

Trei sunt supremele teze filosofice: ori spiritul se conduce după lucruri, ori lucrurile se conformează spiritului, ori există între ele o legătură misterioasă. Schopenhauer demonstrase încă mai dinainte că spiritul şi materia, subiectul şi obiectul oricărei cunoaşteri, nu pot fi explicate unul printr'altul, amândouă fiind entităţi corelate. El învederase cercul viţios al sistemelor de filosofie, care căutau să explice esenţa universului, fie prin subiect fie prin obiect. Pentru Schopenhauer, soluţia nu putea fi găsită decât într'o realitate superioară, voinţa, care să condiţioneze şi subiectul şi obiectul şi astfel să explice unitar principiul şi destinele lumii. Ieşirea din acest impas, în care s'au înfundat sistemele de cugetare anterioară, Bergson o găseşte şi el într'o soluţie metafizică de ordinul celei schopenhaueriene. Să silim gândirea, recomandă Bergson, să sară afară din mediul ei de inteligenţă, de spaţialitate, şi să se afunde în fluidul care o înconjoară şi prin care ea se leagă de o realitate mai vastă. Să încercăm lucrul acesta printr'un act al voinţei [1]). Să ne întoarcem astfel în noi, în punctul cel mai intim al spiritului, în intuiţie, adică dincolo de zona raţională a conceptului. Vom băga de seamă, atunci, cum ne integrăm de adânc în durată, vom simţi cum trecutul nostru se îngroaşe mereu cu un prezent absolut nou. Vom simţi cum voinţa noastră se contractează violent şi cum trecutul

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 211.

se împinge compact în prezent, pe care-l creează continuu. Şi aşa, reaşezaţi în voinţă şi voinţa în impulsiunea pe care o prelungeşte, aflăm că realitatea este o creştere veşnică, o devenire creatoare. Creaţia lumii devine astfel un act liber. Să ne închipuim un braţ, care cade, după ce a fost ridicat. In timpul coborîrii, ceva îl susţine încă. Este voinţa, elanul care se conservă în el. « Nous verrons alors dans l'activité vitale ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti: une réalité qui se fait à travers une réalité qui se défait ». Realitatea care se desface, care coboară şi se extinde în spaţiu, este materia. Realitatea care se creează, care urcă, străbătând materia ce cade, este spiritul. Spiritul înseamnă tensiune, elan. Materia este întreruperea acestei tensiuni. Ea vrea să zică inerţie, geometrie, necesitate. Viaţa, dimpotrivă, înseamnă mişcare imprevizibilă şi liberă.

Labilă şi activă, viaţa poate fi comparată cu un elan, dar aceasta este numai o imagină împrumutată vieţii fizice. Viaţa este în realitate de ordin psihologic. Ea este spirit, voinţă creatoare, conştiinţă.

Viaţa nu este nici unitate, nici multiplicitate pură. Aparţinând psihicului, ea ne apare ca o întrepătrundere de tendinţe. De aci, un etern « balancement entre l'individuation et l'association »[1]). Unitatea şi multiplicitatea sunt categorii ale materiei, fiindcă numai în spaţiu şi numai cu ajutorul formelor inteligenţei, ele pot fi desluşite. Dacă materia, pe care o pătrunde şi o creează, sileşte elanul vital să opteze pentru una din aceste

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 281.

categorii, opţiunea lui nu va fi niciodată definitivă: « il sautera indéfiniment de l'une à l'autre »[2]. Această explicaţie metafizică a filosofului intuiţionist şi vitalist ne lămureşte sensul dublei evoluţii a vitalului către individuaţie şi asociaţie, arătându-ne că aceste două direcţii, ce ne apar antagonistice, sunt în realitate două determinaţii, aparţinând aceleiaşi conştiinţe, care condiţionează universul şi spiritul.

*

Creerul omenesc, limbajul şi societatea mărturisesc succesul unic, pe care viaţa l-a avut la un moment dat al evoluţiei. Pe câtă vreme animalul rămâne legat de un destin umil şi monoton, omul rupe lanţul animalităţii. Conştiinţa se liberează. La animal, producţiile inteligenţei şi ale instinctului, chiar invenţia, sunt doar o variaţie pe tema rutinei. La om, conştiinţa devine sinonimă cu creaţia şi cu libertatea. Intre restul animalităţii şi om, intervine o diferenţă de natură, ca dela *închis* la *deschis*, ca dela necesitate la libertate. In acest sens special, se poate spune că omul este termenul evoluţiei. Dar asta nu înseamnă că el a rupt mersul înainte al vieţii, fiindcă eterogenitatea lui nu dovedeşte sfărâmarea continuităţii. « La qualité humaine — si originale et irreductible soit-elle une fois née — a pu éclore à travers une continuité d'évolution créatrice »[1].

Omul continuă evoluţia, cu toate că din cauza obstacolului, ce a trebuit să forţeze, nu duce cu el tot ce

---

[1]) *L'Évolution créatrice*, pag. 283.
[2]) Édouard Le Roy, *Les origines humaines*, pag. 53.

viaţa purta la origine în sine. Restul a mers pe alte linii de evoluţie. Totuşi, din el s'a mai păstrat ceva « Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler homme ou surhomme, avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même » [1]). Ceea ce s'a pierdut pe drum a fost o mare parte a intuiţiei. Numai o slabă parte a mai rămas din ea. De aceea conştiinţa omului este mai mult inteligenţă.

O scânteie a intuiţiei a supravieţuit în conştiinţă, ca o lumină stinsă, care mai străluceşte din timp în timp. Dar ea se aprinde, ori de câte ori un interes vital este în joc. « Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit, où nous laisse l'intelligence » [2]). Intuiţia se înalţă în sensul vieţii şi creşte odată cu ea în marea curgere a timpului către noutate. Intuiţia este spiritul activ, gata de salt şi de creaţie, e viaţa. Din fluidul ei vag şi vaporos, inteligenţa se detaşează ca un sâmbure solid, printr'un proces asemănător aceluia, care a creat materia. In interiorul nostru, ca să reluăm o fericită comparaţie a lui Bergson, intuiţia ar fi realitatea care urcă, în timp ce inteligenţa ar fi realitatea care coboară, condensându-se şi desfăcându-se din însăşi lumina realităţii care se înalţă.

---

[1]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 289.
[2]) *Ibidem*, pag. 290.

Tot ceea ce se produce în gândire, apare mai întâi, spontan, în intuiţie. Chiar cele mai complicate sisteme dialectice pornesc dintr'o intuiţie primară [1]). Această intuiţie, « telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce que vaut mieux que le système et ce qui lui survit » [2]). Tot ceea ce raţiunea traduce în termeni de spaţialitate, s'a născut dintr'odată în spirit şi a fost sesizat direct şi intim de către acesta. Raţiunea nu face altceva decât să desvolte rezultatul intuiţiei. Intuiţie înseamnă tensiune, salt. Inteligenţa este întreruperea elanului, detenta în spaţiu a intuiţiei.

Mărturisind origina noastră comună cu a tuturor vieţuitoarelor, intuiţia ne leagă de biologie şi, în acelaşi timp, de râul suitor al elanului vital, din care a trecut în noi numai o undă, de lumina primordială a creaţiei, din care s'a păstrat în noi doar o scânteie. Dilatarea acestei luminiţe, printr'un efort al voinţei noastre, ne reaşează în fluviul cel mare al duratei, în apa tumultuoasă a creşterii, în noutate, în libertate, în Dumnezeu.

Astfel izbuteşte Bergson să dea o explicaţie vieţii mentale, aşezând-o în unitatea de aceeaşi natură a universului. Pentru aceasta a pornit cugetătorul din cel mai intim colţ al spiritului, pe care, adâncit în durată, l-a simţit izvorînd mai de jos decât credeau unii şi ţintind mai sus şi mai departe, decât îşi închipuiau alţii. De aceea, cu cât mai adânc a coborît pe treptele inferioare ale vieţii biologice, cu atât mai

---

[1]) Vezi A. Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II, pag. 118.
[2]) H. Bergson, *op. cit.*, p. 259.

uşor a putut să se ridice pe treptele cele mai înalte ale unei metafizici şi cosmogonii spiritualiste.

Apariţia filosofiei bergsoniene a trezit pasionate discuţii şi a stârnit numeroase atacuri. Unii i-au tăgăduit adevărul, alţii i-au negat noutatea. Cei mai mulţi l-au acuzat pe filosof de impietate faţă de sistemele filosofice anterioare şi l-au socotit drept un anarhist al cugetării. In fond, Bergson pleacă foarte cuminte, chiar dela constatarea lui Kant că inteligenţa nu reprezintă decât unul din factorii cunoaşterii, anume acela de unificare a datelor sensibilului. Iar în ceea ce priveşte metafizica, porneşte tot de acolo unde o lăsase Kant şi de unde o continuase Schopenhauer: existenţa problematică a lucrului în sine. Ceea ce însă Kant afirmase în treacăt şi Schopenhauer nu adâncise destul, este cercetarea până în amănunt a intuiţiei creatoare şi determinarea rolului ei în cunoaştere, ca întregitoare, alături de raţiune, a spiritului. In aceasta rezidă geniala noutate a cugetării bergsoniene.

Şi a opune inteligenţei intuiţia *trăită* [1]), ca o forţă complimentară de cunoaştere, nu înseamnă a răsturna « ordinea stabilită ». Nici cel puţin a fi antiraţionalist. Dacă noi am întrebuinţat termenul, am făcut-o mai mult din lipsa altei numiri. Edouard Le Roy, apropiind « imediatul » bergsonian de intuiţie şi intuiţia de inteligenţă, spune destul de lămurit: « *L'intuition est pensée.* L'intuition ne s'oppose donc pas vraiment à l'intelligence, elle ne s'oppose qu'au discours, comme la pensée

[1]) Kant, Schelling, Schopenhauer vorbesc numai de o intuiţie « intelectuală ».

qui se concentre à la pensée qui se détend. Elle est la pensée qui se donne, en contrast avec la pensée qui se sépare. Elle est en somme la pensée redevenue concrète au point de surpasser tout morcellement, toute multiplicité, toute opposition de points de vue et d'attitudes, au point de surmonter même la dualité coutumière de l'objet et du sujet. Et de là, en fin de compte, sa puissance de vérité absolue »[1]. Bergson nu este un detractor al raţiunii. A voit, numai, să ne atragă atenţiunea asupra celuilalt factor al cunoaşterii, ameninţat să fie înnăbuşit de excesiva încredere, ce se acordă reflexiunii. Cetitorul atent poate desluşi în opera lui Bergson o înaripată chemare în ajutorul facultăţilor spontane de creaţie cuprinse în intuiţie, un îndemn de întoarcere către tot ce este inedit în spirit, către impulsul original, către lumina primordială, o apologie a vieţii nemuritoare.

[1]) Éd. Le Roy, *La pensée intuitive*, I, pag. 184.

III

« La vérité, pour nous, n'a rien de statique ; ce n'est pas une chose, mais une voie et une vie ».
Éd. Le Roy, *La pensée intuitive*, II, pag. 204.

De ce această lungă introducere filosofică? De ce această adâncire până la detaliu a unor sisteme de cugetare? Şi de ce această înălţare către înţelesurile ultime ale gândirii vitaliste? Pentrucă, abandonând amănuntele, cu care cugetarea raţionalistă descompune şi recompune o falsă înfăţişare a realului, trebuia să aruncăm de sus, asupra lui, o privire nouă. Trebuia găsit, cu alte cuvinte, *un nou punct de vedere.* De altfel, ţinta către care tinde orice efort al cugetării, care se pretinde creatoare, nu poate fi decât aflarea unei poziţii deasupra detaliilor, a unui punct de dincolo de mizeria fragmentelor, de unde viziunea universului şi a spiritului să apară alta. Progresul umanităţii şi al gândirii în genere nu este altceva decât cucerirea succesivă a unor puncte de vedere.

Punctul de vedere raţionalist ne arată un real fix, de mai înainte dat şi veşnic neschimbat în înfăţişarea

lui de împietrire şi de moarte. Realul astfel conceput e o întindere care se oferă, docilă şi lipsită de noutate, raţiunii. Cum timpul n'are importanţă aci, existenţa devine o simplă spaţializare a realului, în care fragmentele se pot grupa şi descompune într'o infinitate de sisteme. Cu o superbă încredere în sine, raţiunea îşi închipue că domină şi creează universul, pe când ea nu face altceva decât să coincidă câte-odată cu ea însăşi. Luând, prin cele două procedee, mecanist şi finalist, vederi discontinue asupra realului, ea rămâne mereu înăuntrul ei, identică cu sine.

Dimpotrivă, punctul de vedere vitalist ne arată realul în necontenită prefacere, pornind dintr'o impulsiune originală şi creindu-se cu fiecare clipă. Universul nu este un conglomerat de forme fixe, ci o creştere veşnică, o nesfârşită schimbare a înfăţişărilor. Realul nu poate fi prevăzut în funcţiune de aspectul actual şi nici nu poate fi socotit ca realizând în desvoltarea lui un plan mai dinainte conceput. Realul *durează*. El urcă mereu panta surprizei, drumul creaţiei. Cauzalitatea şi finalismul nu-l pot sesiza. El este invenţie, noutate, timp. El înseamnă acumularea unui trecut, creşterea unei istorii. Iluminat de o conştiinţă, care-l străbate şi care-l animă, el e însăşi viaţa cu năvalnica ei putere de creaţie. Realul trebue înţeles dinăuntru, psihologic. « Trebue să concepem natura, spunea Schopenhauer, plecând din interiorul nostru »[1]. Şi, de aci, pornim cu o gândire reală, concretă, vie, de care psihologii s'au

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, II. Despre posibilităţile de a cunoaşte lucrul în sine.

ocupat prea puţin [1]). Pentru ei, gândirea a fost mai mult, « une imitation artificielle, obtenue en composant ensemble des images et des idées » [2]).

Tinzând într'una a se fixa în forme, raţiunea nu poate sesiza labilitatea realului. Inteligenţa spaţializatoare rămâne întotdeauna afară. Singurul instrument de cunoaştere, care poate sparge suprafaţa realului, spre a pătrunde înăuntrul lui, este intuiţia. Iraţională este esenţa universului şi a spiritului, iraţională trebue să fie calea care duce spre ea. Elan vital este esenţa lumii; o slabă licărire a acestuia, dar capabilă uneori să se aprindă şi să se dilate până la confundarea cu principiul creator, este şi intuiţia.

Raţiunea ne spune că realul este *formă*. Intuiţia ne arată că realul înseamnă alunecare, schimbare. Raţiunea ne vorbeşte de stabilitate, intuiţia de acţiune. Raţiunea îşi vădeşte predilecţii către cantitativ, către matematic, către geometric. Intuiţia înclină spre coloare, spre inedit, spre viu, spre adâncul psihologic. Intuiţia merge în sensul vieţii, inteligenţa se îndreaptă în sensul contrariu, regulându-se astfel după mişcarea materiei [3]). Reiese de aci că marea despărţire, pe care raţionalismul cartezian o punea între gândire şi materie trebueşte înlăturată ca factice. Zidul trebue aşezat între viaţă şi

---

[1]) Abia cu Hobbes şi cu Locke, cugetarea a început să se elibereze de tirania conceptelor goale de sens, abia cu ei gândirea a lost fixată în primul rînd asupra lucrurilor şi numai în subsidiar asupra termenilor şi imaginilor transmise de tradiţie. (Vezi F. A. Lange, *Istoria Materialismului*, trad. fr. Pommerol, I, pag. 193).

[2]) H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, pag. 47.

[3]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pag. 289.

materia neînsufleţită. « Il faut distinguer entre l'inerte et le vivant », cum spune Bergson.

Atunci, însăşi esenţa gândirii filosofice, care nu poate fi altceva decât încercarea de a stabili dealungul timpului o idee unitară despre univers şi suflet, trebueşte interpretată altfel. Dela Platon şi Aristotel, filosofia a fost aproape în întregime un abuz continuu de noţiuni generale, de necontrolate şi necontrolabile creaţiuni ale raţiunii. Cu drept cuvânt, afirmă Schopenhauer: « Noţiunile generale trebuesc, într'adevăr, să alcătuiască stofa, pe care filosofia să-şi depună cunoştinţele, dar nu izvorul din care ea să le extragă; ele trebuesc să fie « terminus ad quem », nu « terminus a quo ». Filosofia nu este, aşa cum o defineşte Kant, o ştiinţă *extrasă* din concepte (aus Begriffen), ci una *depusă* în concepte (ins Begriffen) » [1]. Sensul ultim al filosofiei este acela de a urca panta, pe care se înalţă conştiinţa creatoare, elanul vital. Filosofia este, prin urmare, un dinamism continuu şi ascendent al gândirii, nu o aglomerare statică de concepte. Ea nu este fixare, ci drum; nu permanenţă, ci devenire. Sau, cum se exprimă Bergson: « Ainsi comprise, la philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même... une prise de contact avec l'effort créateur. Elle est l'approfondissement du devenir en général, l'évolutionisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science » [2].

Prin urmare, trebuesc înţelese dinamic şi disciplinele filosofice. Morala, una dintre ele, va fi deci o traducere

---

[1]) *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare,* II, pag. 67.

[2]) H. Bergson, *L'Évolution créatrice,* pag. 339.

a realului în termeni de acţiune. Morala este rezultatul elanului vital, trecut din biologic în conştiinţa socială şi individuală. Aşa cum din materie elanul creator « taie » decupează corpuri vii, tot aşa în societate el produce, decupează, acţiuni omeneşti. Morala este filosofia comportării şi ea presupune mereu punctul mişcător, unde se realizează confluenţa actelor omeneşti cu apa, limpede câte odată, turbure adesea ori, dar totdeauna curgătoare, a vieţii psihologice. Morala este gândirea dinamică despre *conduită*, adică despre acţiunea colorată psihologic.

La rândul lui, dreptul, aplicându-se acţiunilor omeneşti, reglementând conduita, nu poate fi despărţit de morală şi îndepărtat de psihologie. Incercarea n'a reuşit niciodată. Ca orice manifestare a vieţii, dreptul este un fenomen, care se însoţeşte de conştiinţă, dela cele mai umile înfăţişări ale lui. Domeniul lui nu poate fi acela al actului nud, extern. Dreptul izvorăşte dinăuntrul spiritului, cu acesta creşte în durată, cu el tinde spre inedit. Ca orice act moral, el se naşte ori de câte ori un gest extern se colorează psihologic, traducând o realitate interioară. Dreptul nu e formă, nu e concept, nu e dialectică. El nu e *binele comun* al thomiştilor. Nu e ordinea prestabilită, apriorică a raţiunii [1]). Dreptul e Spirit. Dreptul înseamnă creaţie, adică libertate.

*

---

[1]) Este interesant de văzut cum în cele patru volume ale raţionalistului thomist Georges Renard: *Le Droit, la Justice et la Volonté; Le Droit, la Logique et le Bon sens; Le Droit, l'Ordre et la Raison; La Valeur de la Loi* — termenii de *raţiune, logică, lege,* şi de *ordine*, se confundă până la obsesie

Ca să putem înţelege dreptul sub semnul vitalismului, trebueşte refăcută în întregime concepţia dreptului subiectiv.

Primordial, nu pot exista decât tendinţe, apetenţe, afirmări de drepturi, ca o continuare a elanului vital în ordinea morală. Doctrina numeşte aceste manifestări « drept subiectiv ». Poate expresiunea aceasta de « subiectiv », sau poate oroarea teoreticienilor de a adânci psihologia individului titular de drepturi, a făcut ca această parte fundamentală a juridicităţii să fie ignorată, dispreţuită chiar. Doctrina a socotit « Drept » numai aprecierea raţională, *forma*, care îmbracă afirmările şi raporturile de voinţă dintre persoane. Cu alte cuvinte, întreaga atenţiune a căzut asupra *adaosului* raţional din ideea de drept. Dar fundamentul acesteia nu dispare din cauza învelişului formal. El e sâmburele de viaţă, care nu poate fi ignorat şi care singur durează. Mai mult, el poate fi gândit aparte. « Jedes Rechtsverhältniss, spune Savigny, hat zur Grundlage irgend einen Stoff, auf welchem die Rechtsform angewendet wird, und der also auch abstrahiert von dieser Form gedacht werden kann »[1]. Această « materie » (Stoff), pe care se mulează forma unei aprecieri raţionale, este

---

cu « binele comun » al Sf. Thomas din Aquino, formă intelectuală, ordine raţională universală, moştenită de teologii medievali dela Aristotel. Pentru acesta şi pentru predecesorul său Platon, frumosul nu există numai în lucrurile frumoase; binele nu se află numai în oamenii de bine; ci frumosul şi binele, socotite ca abstracţiuni, sînt fiinţe existând prin ele înşile. Cei doi cugetători şi urmaşii lor fac marea greşeală de a da o existenţă distinctă generalului, pe care l'au separat de particular. (Vezi F. A. Lange. *Istoria Materialismului*, I, p. 67).

[1]) Von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, I, pag. 416.

afirmarea voinţei, a puterii vitale a individului, a geniului creator al acestuia. « Diese Macht nennen wir ein Recht dieser Person: Manche nennen es das Recht im subjektiven Sinne »[1]. Strigătul acesta de forţă şi de pasiune, cu care individul despică noaptea de vrăjmăşie din jurul lui, iată unul din fundamentele dreptului! Judecata raţională, formă care i se adaogă, este un element secundar în alcătuirea lui. Chiar Savigny spune despre ea răspicat: « Dass sie das Wesen der Sache nicht erschöpft ». Chiar nesfârşita schimbare a aspectelor exterioare ale dreptului arată că nu în formă trebueşte căutată esenţa lui.

Dreptul subiectiv, conceput ca putere de expansiune a individualităţii este unul din fundamentele dreptului. E meritul juriştilor germani din şcoala istorică de a fi relevat şi prezentat adevărul acesta în formă ştiinţifică. « Durch beide Arten der Rechte also, subliniază Savigny, das Eigentum wie die Obligationen, wird die Macht der berechtigten Person nach aussen, über die natürlichen Grenzen ihres Wesens hin, erweitert »[2]. Ansamblul raporturilor, care lărgesc astfel puterea subiectivă a individului, este patrimoniul, pe care Germanii îl numesc atât de sugestiv « Vermögen »[3].

Cum se face totuşi că, forţă şi elan, dreptul în sine tinde către dragoste şi împăcare? Pentrucă el însuşi

---

[1]) Von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, I, pag. 339.

[2]) *Ibidem*, I, pag. 339.

[3]) Numirea germană a patrimoniului e considerată de Savigny « die treffendste, die dafür gefunden werden kann. Denn es wird dadurch unmittelbar das Wesen der Sache ausgedrückt, die durch das Daseyn jener Rechte uns zuwachsende Macht, das was wir durch sie auszurichten im Stande sind oder *vermögen* ».

este rezultatul unei împăcări. Bergson arătase cum, înălţat din biologic în moral, odată cu apariţia omului, elanul creator îşi păstrează caracteristica de a nu fi în mod cert nici unitate şi nici multiplicitate. Realitate de ordin psihic, viaţa nu este decât o vastă întrepătrundere de tendinţe, o veşnică oscilare între individuaţie şi asociere. Socialul înseamnă şi el, ca depozitar al vitalului, tensiune, conştiinţă, creaţie. El mai înseamnă, în ordinea morală a conduitei, apetenţă, tendinţă, voinţă. Işi afirmă prin simplul fapt al trăirii, îndreptăţiri, drepturi subiective, înfăţişând acestea toate celălalt fundament al dreptului. Este în firea lucrurilor ca aceste manifestări de putere socială să se lovească de afirmările de drept subiectiv ale individului, cealaltă entitate umană, în care se revarsă şi creşte vitalul. Şi cum viaţa procedează prin insinuare, prin compromisuri, prin crearea, pretutindeni unde omul întâmpină dificultăţi, a unui *modus vivendi*, se înţelege că şi în punctul unde forţele morale subiective ale individului şi ale societăţii se întâlnesc, ea să tindă la împăcare, la organizare. *Dreptul în sine este un modus vivendi între două drepturi subiective, individual şi social, concepute ca două stări de conştiinţă activă.* Dreptul este organizarea într'un punct variabil dealungul istoriei a forţelor revărsate de elanul vital în cele două realităţi ale umanităţii, individul şi colectivitatea. In lupta lui penibilă cu materia, cu inerţia, cu moartea, vitalul păstrează o veşnică oroare de conflict. El tinde către compromis. De câte ori fulgeră şi iluminează o nouă regiune a materiei, vitalul creează acolo un organ.

In ordinea morală, va proceda deci la organizarea acţiunii. Evitând războiul dintre social şi individual, dreptul înseamnă organizarea conduitei. Numai astfel se explică de ce, rivale pretutindeni şi mereu, manifestările de putere ale individului şi ale societăţii nu se înfrăţesc decât în drept.

Organ, adică loc de concentrare şi de sporire a vitalului, dreptul este în acelaşi timp ordine infraraţională, întru cât aparţine biologicului, şi ordine supraraţională, întru cât aparţine moralului.

Greşesc pozitiviştii când recunosc numai societăţii un rol în crearea dreptului, aşa cum fac Duguit şi maestrul său Durckheim, inspiraţi la rândul lor de concepţia filosofică a lui A. Comte. Şi colectivitatea *tinde*, şi ea *voeşte*. Societatea nu e cineva, care stă de o parte, raţionând asupra faptelor individului şi acordându-le sau nu posibilitatea de a aparţine juridicităţii. In realitate, amândoi termenii se întrepătrund. Inăuntrul colectivităţii omeneşti, se disting două forţe: una de aservire a individului, menită să satisfacă tendinţa de conservare a societăţii; alta de eliberare a insului, sortită să asigure progresul grupului. « La société ne peut subsister que si elle se subordonne l'individu; elle ne peut progresser que si elle le laisse faire: exigences opposées, qu'il faudrait reconcilier » [1]. Elanul vital se revarsă cu aceeaşi putere şi în individ şi în colectivitate, nu optează în mod hotărît nici pentru unitate nici pentru multiplicitate. Cei doi termeni ai

[1]) H. Bergson, *Conférence Houxley*, în vol. *L'Énergie spirituelle*, pag. 28.

vieţii omeneşti se presupun mereu unul pe altul, sunt realităţi corelate. Nu se poate afirma deci că unul a produs pe celălalt, tot aşa cum nu se poate pretinde în filosofie că subiectul produce obiectul şi viceversa. Soluţia problemei nu poate fi decât de ordin metafizic. Ea stă în adevărul că individul şi societatea, obiectul şi subiectul, sunt numai două feţe ale aceleiaşi realităţi primordiale, numită fie voinţa de a trăi, fie elanul vital, care conţine şi determină ambii termeni. Procedează fragmentar şi fals acela care se opreşte numai la unul din termeni şi nu urcă mai sus, la realitatea condiţionatoare a amândurora. Şi concepţia individualistă a dreptului şi cea sociologică sunt greşite. Adevărul este la mijloc sau mai bine zis *deasupra.*

*

Dreptul nu e Formă. El nu e un sistem al conceptelor logice, fiindcă viaţa nu cunoaşte sistemul. Conceptul presupune limitare, poartă în sine noţiunea de nemodificabil, de iremediabil definitiv. Iar viaţa e liberă şi tânără creaţie, neîncetată prăbuşire a formelor. Dreptul nu e logică, fiindcă în esenţa lui n'are nimic comun cu spiritul de geometrie al raţiunii. Limitarea dreptului la aspectul conceptual al legalităţii, al ordinei pozitive, e o iluzie şi o mistificare. « Lege », « legal », înseamnă traducerea dreptului în termeni de inerţie, operă a inteligenţei, care proiectează asupra minunatei alunecări a realului înşelătoarele-i viziuni cauzaliste şi finaliste. Dreptul e tensiune interioară. Legea e geometrie,

sporadică manifestare de suprafaţă. Dreptul e act psihologic. Legea este manifestare externă, logică. Ca şi viaţa, din care el e o ţâşnire organizatoare, dreptul, în ce are el mai adânc, adică în raporturile dintre indivizi şi în esenţa instituţiilor juridice, nu cunoaşte rigurositatea cantitativă a cauzalităţii şi nu realizează intenţii în desvoltarea lui. In zadar va ordona legiuitorul ca în anumite situaţii să se aplice strict anumite dispoziţii, să se producă anumite rezultate. Intreaga jurisprudenţă, lungă şi vie experienţă a judecătorilor, va arăta întotdeauna că în legătura de acţiune dintre cauză şi efect, va interveni mereu o *deviere*, datorită unor factori, durată şi psihologie, pe care doctrina şi legea, teoretizări formale ale dreptului, le ignorează. Zadarnic excesul de raţiune dialectică, ce prezidează la fabricarea teoriilor şi a legii, îşi va propune dirijarea raporturilor umane către un anumit ţel. Viaţa, cu libertatea şi cu neprevăzutul ei, îi va dejuca într'una intenţiile. Pe zi ce trece, se observă mai des că legile, menite în spiritul autorilor lor să reglementeze cât mai amănunţit viaţa, sunt acelea care se dovedesc mai puţin aplicabile. Destul de puţine adagii şi nu prea multe articole din codul civil ordonează elastic masa imensă a raporturilor de drept comun. Dimpotrivă, sutele de articole din legile referitoare la unele domenii restrânse ale juridicului — stare sanitară, băuturi spirtoase, fiscalitate, etc. — creează un galimatias de dispoziţiuni formale, pe dedesubtul cărora viaţa alunecă impasibilă şi necontrolabilă. O întreagă experienţă dovedeşte că aportul raţiunii formale în drept e cu atât

mai eficient, cu cât e mai redus. Departe de noi intenţiunea de a ne alătura propagandiştilor tendinţei cunoscută sub numele de Şcoala Dreptului Liber (Freies Recht) reprezentată de Zittelmann, de Kantorowicz şi de alţi autori în majoritate germani. Opera de împărţire a dreptăţii ar cădea în arbitrar, fără directivele unei legalităţi pozitive. Dar tocmai despre aceste directive vrem să spunem c'ar trebui reduse cât mai mult la generalitate, la un cadru larg şi elastic.

*

In goana către inedit, dreptul se caracterizează prin schimbarea necontenită a formelor. Chiar instituţiile fundamentale ale dreptului şi-au schimbat de multe ori înfăţişarea. Instituţia obligaţiilor, de pildă, nu mai este de mult aceea a dreptului roman şi tot ceea ce s'a mai putut salva dela ultrajul timpului tremură azi din toate articulaţiile. Marile principii juridice, cuceriri cu care doctrina clasică se mândrea, au deviat din drumul lor iniţial. Principiul unităţii patrimoniului a fost abandonat, de când jurisprudenţa, această frumoasă înflorire a dreptului viu, a consacrat şi legea a recunoscut principiul contrar al pluralităţii de patrimoniu. Şi cine nu ştie câte transformări a suferit, mai ales astăzi, dreptul de proprietate, pe care atâţia în trecut îl considerau inviolabil şi sacru. Dreptul nu ţine de veşnic şi de universal. El nu e fapt şi nici gândire absolută. El e raport contingent, variabil de-a-lungul timpului şi în spaţiu.

Dreptul este un produs al istoriei. Greşit îl socotesc raţionaliştii ca o realitate supratemporală. Nesfârşita primenire a formelor pe care le îmbracă, ne arată dimpotrivă că dreptul creşte şi se transformă în durată. El are un trecut, adică o acumulare de timp, de experienţă. Fiinţa lui e adânc marcată de muşcătura duratei. Urmele timpului se cunosc bine în alcătuirea lui, pe de o parte printr'un proces de *alterare*, pe de altă parte printr'un proces de *creştere* şi de noutate, amândouă caracteristice ale faptului istoric.

Dreptul este realitate dinamică şi iraţională. Izvoarele lui nu pot fi legea şi doctrina. Sursa lui autentică este *cutuma*, rezervoriul primordial al dreptului, creaţie spontană a conştiinţei populare [1]). Aici, în adâncurile obscure şi mereu frământate, se naşte, cu fiecare clipă, dreptul, din izbirea şi împăcarea voinţelor individuale cu apăsarea tendinţelor colective. In originalitatea lui primară, pură, dreptul se creează numai în conştiinţa maselor. « Fragen wir nach dem Subjekt, in welchem und für welches das positive Recht sein Daseyn hat, so finden wir als solches das Volk » [2]). Poporul este o unitate istorică nu una teleologică, adică rezultată din aplicarea unei voinţe finaliste, din desvoltarea unui plan. « Un popor nu-şi inventează viaţa lui, spre a o

---

[1]) Pentru Savigny, Puchta ş. a. jurişti ai şcolii istorice, cutuma este sursa autentică a dreptului. Pentru alţii, însă, care o privesc nu în vârful ei, ci în faza ultimă de închegare externă, cutuma este doar un mod de constatare a regulei de drept, definiţie, care ni se pare inacceptabilă, ca neexprimând intimitatea noţiunii.

[2]) Von Savigny, *op. cit.*, pag. 14.

desăvârşi, apoi, după o intenţie, ci ea creşte treptat, fără ca el însuşi să aibă conştiinţă; de abia istoricul, care priveşte îndărăt, vede în ea unitatea şi armonia »[1]). Incorporat creşterii organice a naţiunii, dreptul se naşte şi el liber de formă, nedesvoltând în evoluţia lui realizarea unui plan, nesupunându-se încă prevederilor finaliste ale legalului. « Despre organizările judiciare se poate spune, ca şi despre constituţiile politice, care de altfel sunt numai o parte din organizarea judiciară generală, că ele nu sunt făcute, ci cresc »[2]). Sau, cum spune Savigny: « Die Gestalt, in welchem das Recht in dem gemeinsamen Bewusstsein des Volks lebt, ist nicht die der abstrakten Regel, sondern *die lebendige Anschauung der Rechtsinstitute* in ihrem organischen Zusammenhang, so dass, wo das Bedürfnis entsteht, sich der Regel in ihrer logischen Form bewusst zu werden, diese erst durch einen künstlichen Prozess aus jener Totalanschauung gebildet werden muss »[3]). Cu alte cuvinte, în cutumă, adică în vârful ei, dreptul este o stare de conştiinţă vie, de creaţie liberă, de realitate spontană şi concretă, nesupusă încă niciunei predominări a conceptualităţii. Regula, forma, izolarea în concept, nu i se adaogă decât printr'un procedeu artificial (künstlich) de repetare a unor simboluri, de spaţializare geometrică a conţinuturilor. In starea lui născândă, dreptul circulă liber în spritul colectivităţii,

---

[1]) Friederich Paulsen, *Introducere în filosofie*, pag. 296.
[2]) *Ibidem*, pag. 292.
[3]) Von Savigny, *op. cit.*, I, pag. 181—182.

care-l cunoaşte astfel intuitiv, nemijlocit: « Ihre Erkenntnis ist eine *unmittelbare*, da das Wesen jenes Rechts auf dem gemeinsamen Rechtsbewusstsein dieser Mitglieder beruht » [1]).

Istoricitatea dreptului ne arată că el, departe de a fi permanenţă şi universalitate, este modificare şi localizare. Această contingenţă a fenomenului juridic duce la *naţionalizarea dreptului* [2]). Insinuându-se în spaţiu şi în vreme, dreptul se pliază, ca şi viaţa, înfăţişărilor particulare. Juridicitatea *se acomodează*. Intr'o parte a globului şi într'o epocă anumită, ea va lua o înfăţişare, într'altă parte şi într'altă vreme ea va împrumuta un alt aspect. Dreptul devine o pluralitate de drepturi locale, naţionale. El este operă a naţiunii şi-l găsim pretutindeni încorporat în instituţiunile acesteia. « Instituţia » evidenţiază vitalismul juridicităţii. Ca să dăm câteva exemple, *patrimoniul* reprezintă voinţa egotistă a individului, *obligaţiunile* forţa de expansiune a insului, *succesiunea* tendinţa persoanei de a înfrânge moartea, de a-şi continua personalitatea, *Statul* umanitatea crescând organic şi local în istorie. Dacă instituţiile de patrimoniu şi de obligaţie pornesc, în parte, din necesitatea biologică de protejare şi de expansiune a individului, formarea celorlalte instituţii şi cu deosebire a celor de succesiune şi de Stat demonstrează însăşi nevoia metafizică de continuitate, setea de creaţie, voinţa de devenire, dorinţa iraţională de nemurire a insului

[1]) Von Savigny, *op. cit.*, pag. 182.

[2]) E foarte interesant de arătat că şi conducătorii Rusiei comuniste de astăzi, vorbesc de un Stat socialist cu formă *naţională*.

şi a societăţii. Dreptul se prezintă deci ca o organizare în timp şi în spaţiu a voluntarităţii iraţionale, biologică şi metafizică totodată.

Inăuntrul naţiunii, dreptul trece din generaţie în generaţie cu ajutorul tradiţiei, acest vehicul de schimburi spirituale, această conştiinţă în mişcare, această soluţie de păstrare şi de continuitate a calităţilor unui popor. Pe de altă parte, geniul fiecărui neam, particularităţile fiecărei regiuni, caracteristicile fiecărei epoci, imprimă dreptului urme care nu se pot şterge. Timp îndelungat, dreptul elen, dreptul roman, dreptul germanic şi în urmă nenumăratele regimuri moderne juridice, vor trăi separat, urmându-şi fiecare destinul lui propriu [1]).

Nu există un drept supratemporal şi universal, ca un ideal, către care ar trebui să tindă drepturile pozitive ale popoarelor, aşa cum susţinea odată juristul filosof Oudot. Iluzia raţionalistă a unui astfel de drept natural e veche şi a legănat încă de acum aproape două milenii ceasurile de fantazie ale lui Gajus [2]), Modestin [3]), Ulpian [4]) şi Hermogenian. Dar un drept natural, ca o supraconstrucţie raţionalistă, către care să tindă dreptul ramificat în drepturi naţionale, n'a putut să ne arate nimeni. Un asemenea vaporos şi îndepărtat ideal este egal cu neantul.

---

[1]) « Trois degrés d'élévation du pôle, spunea Pascal, renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondammentales changent ; le droit a ses époques. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en-deca des Pyrénées, erreur au-delà ! ».

[2]) I, § 1 (L. 9 *de J. et j.* 11).

[3]) L. 4, § 2 *de grad.* (38, 10).

[4]) L. 1, § 2, 3, 4.

In ultimul timp, teoria dreptului natural a fost radical modificată. Acesta n'ar mai fi decât o serie de reguli de echitate şi de bun simţ comune tuturor drepturilor naţionale. Dar cum şi aceste reguli comune variază în timp şi în spaţiu, vechea teorie a dreptului natural se opreşte astăzi la o idee de justiţie comună tuturor drepturilor locale, dar variabilă şi ea dealungul timpului. Această teorie a ideii de justiţie cu conţinut variabil, desvoltată de Stammler şi trecută de Saleilles cugetătorilor francezi, mărturiseşte în fond nesfârşita mizerie a concepţiei dreptului natural, nevoită să se strecoare în ştiinţă sub tot felul de deghizări. Dreptul nu poate fi conceput ca o supratemporalitate. Cu toate încercările raţionaliste de a-l izola de viaţă şi de a-l îndepărta în senina şi incoruptibila geometrie a permanenţei, dreptul rămâne încorporat vicisitudinilor şi măreţiilor istoriei.

*

Crearea lăuntrică a dreptului în durată repune în discuţie problema voinţei şi a libertăţii. Teoreticianul legiuitor şi teoreticianul doctrinar nu cunosc decât voinţa declarată, spaţializată, adică voinţa care s'a exteriorizat, integrându-se materiei. Rădăcinile ei interioare nu-i interesează. O nevoie de claritate dusă la exces şi teama de a sonda labilitatea realităţilor sufleteşti fac ca scrutarea actului juridic să se mărginească la suprafaţă. Această teoretizare în gol îndepărtează tehnica dreptului de viaţă.

A vorbi despre voinţă înseamnă a vorbi despre libertate, fiindcă amândoi termenii se întrepătrund în prin-

cipiul generator al vieţii. Pentru raţionalişti, voinţa este un fenomen, ea nefiind privită decât în manifestarea ei exterioară. Intreaga problemă a voinţei se reduce, pentru aceştia la teoria perimată a liberului arbitru. Astfel, o voinţă este liberă, când, după ce a oscilat între două sau mai multe scopuri dinainte date, ea se fixează asupra unuia din ele. In asemenea teorie, libertatea este confundată cu simpla facultate de alegere. O astfel de voinţă finalistă se comportă ca inteligenţa înclinată spre schemă, spre geometric, şi-i imită docil mecanismul. Dar voinţa, în sensul ei esenţial, este interioară sau, cum afirmă Schopenhauer, *lucru în sine*. Numai fenomenul ei este supus principiului raţiunii.

Ca *numen*, voinţa este independentă de raţiune. Vrem să spunem cu asta că ideea actului, reprezentarea schematică a scopului, cauza finală a actului, se confundă în realitate cu însăşi deslănţuirea voinţei. Inăuntrul spiritului, ideea nu precedează cu necesitate acţiunea, fiindcă spiritul nu e făcut din compartimentări, din momente mai dinainte aranjate. Când voinţa se deslănţue, când ea se face *act*, se declanşează tot spiritul odată, cu tot conţinutul lui. Legându-se de totalitatea vieţii sufleteşti, voinţa devine, cu un termen schopenhauerian, « sursa lăuntrică a oricărei energii latente sau active ». Esenţa ei este de ordin metafizic. Prin simpla ei creştere, ea ajunge la acte, la care n'a condus-o inteligenţa deliberatoare, dar pe care aceasta le comentează, odată realizate. In adâncul ei, voinţa este lipsită de finalitate. Nu este condusă de reprezentarea exterioară a scopului. Este independentă, *liberă*. Ducând

mai departe ideea schopenhaueriană, Bergson socoteşte voinţa ca liberă numai când ea ajunge la act, în urma unei înfloriri interioare. Neimitând inteligenţa, rămânând prin urmare ea însăşi, adică evoluând în timp, voinţa liberă ajunge prin creştere gradată la fapte. O asemenea voinţă este nu numai « grundlos » ci şi « zwecklos ». Cu alte cuvinte, *gratuită.* Concepţiei raţionaliste-finaliste a liberului arbitru, filosofia vitalistă îi opune concepţia actului gratuit sau liber.

Actul liber este ininteligibil în sine, cu neputinţă de tradus în termeni de raţiune. El nu este un rezultat al inteligenţei deliberatoare, ci un produs al întregii noastre personalităţi. El porneşte din spirit în mod natural, ca planta din sămânţă, ca fructul din floare. « J'ai longtemps pensé, spune un ilustru scriitor contimporan, que c'était là ce qui distinguait l'homme des animaux. Une action gratuite... Comprenez-vous? ...l'acte... né de soi... donc sans maître; l'acte libre; l'acte autochtone » [1]. Niciodată, ca în actul liber, nu suntem mai desăvârşit identici cu noi înşine. Actul liber se îndeplineşte cu întreaga noastră personalitate. Adevărata libertate înseamnă creşterea spontană a personalităţii omeneşti, adică însăşi sensul creaţiei. Ea este de esenţă vitală, cu alte cuvinte de ordin psihologic. Ca tot ce este mai intim în spirit, ea este nedeliberată, adică *absurdă.* « Dacă vreun romancier, spune Bergson, ar sfâşia pânza ţesută cu dibăcie de către « eul » nostru

---

[1]) André Gide, *Le Prométhée mal enchaîné.*

convenţional, am zări dedesubtul logicei aparente, o absurditate fundamentală ».

Libertatea, în sensul ei metafizic, este acţiune, nu deliberaţiune. Teoria liberului arbitru e falsă, chiar din punctul de vedere al logicei tradiţionale. Intr'adevăr, dacă libertatea este o facultate de alegere, urmează că individul, care trebue să se pronunţe între două perspective de acţiune, nu va putea alege niciodată, atâta vreme cât acestea sunt de egală atracţie. A se pronunţa pentru una din ele, în asemenea situaţie, înseamnă a înclina către hazard, a proceda din capriţiu. Iar în ipoteza când una din perspective va fi mai atractivă, ezitarea este exclusă şi, cu ea, libertatea de opţiune. In asemenea situaţie, alegerea este un simplu automatism, o manifestare a celui mai cras determinism.

Libertatea nu se găseşte la suprafaţa logică a spiritului, acolo unde se petrece deliberarea. Libertatea se află mult mai în adânc. Ea nu înseamnă « alegere », ci însăşi posibilitatea internă a acesteia. Libertatea nu este deliberaţiunea, ci indeterminarea anterioară ei, posibilitatea de oscilare între mai multe perspective. Un act omenesc e liber, dacă, înainte de a se fixa în materie, a fost, în rădăcina lui interioară, capabil de oscilare, de *indeterminare*. Adevărata voinţă liberă se caracterizează printr'o stare de *disponibilitate*. Consimţimântul « dat prin eroare, smuls prin violenţă sau surprins prin dol », cum aşa de plastic se exprimă codul civil, voinţa amăgită sau terorizată este într'adevăr neliberă, dar nu pentrucă o deliberare n'a avut loc, ci pentrucă, mai în adânc, cu totul în interior, voinţa n'a

putut fi disponibilă înainte de act. Nu deliberarea a fost violentată sau îndrumată greşit, ci însăşi starea de indeterminare a voinţei a fost înnăbuşită; nu i s'a lăsat, cu alte cuvinte, putinţa latentă de a se manifesta în mii de sensuri. *I s'a impus dela început un singur sens.* Un act neliber e un simplu gest material. E mort ca şi materia, care n'are decât un sens. Libertatea este nedeterminare, *imprevizibilitate.* Privită metafizic, ea este însăşi sensul de creaţie a elanului vital. Innăbuşirea libertăţii nu este un atentat în contra raţiunii, ci o lovitură dată vieţii.

Libertatea este dinamica realului, adică sensul de sporire a acestuia. Ea este un act iraţional de creaţie. Nu raţiunea o analizează în static, în spaţiu, ci spiritul o trăieşte lăuntric în mişcare, în durată. Actul liber este incomensurabil cu datele raţiunii. De aceea, în teoria clasică a dreptului, se greşeşte atât de mult, când se leagă problema libertăţii voinţei de problema responsabilităţii. « Ne jugez pas ! », exclamă undeva André Gide. Dar tot el adaogă: « Certes, je ne me persuade point qu'une société puisse se passer de tribunaux ». Cele două spuse ale scriitorului, contradictorii în aparenţă, vor să arate acelaşi lucru. Libertatea voinţei aceluia care produce un rău nu poate fi apreciată în termeni de raţiune şi, totuşi, răul trebue reprimat. Oricum, societatea trebue apărată. Nu trebue însă căutată cu orice preţ o culpă, acolo unde ea nu se află. Gide citează în acest sens câteva crime atroce, săvârşite de persoane perfect lucide şi fără niciun motiv plauzibil. Teoria liberului arbitru şi aceea subsecventă a responsabilităţii

sunt în imposibilitate să găsească un fundament judecării şi pedepsirii unor asemenea fapte. Raţiunea nu poate înţelege astfel de gesturi lipsite de deliberare, de scop, şi, deci, de răutate, de perversitate. Nu există aci o culpă şi o responsabilitate. Nu trebue să intervină deci o *pedeapsă*, ci să se ia o măsură de protecţie a societăţii, prin izolarea unor astfel de indivizi, periculoşi nu prin intenţii ci prin fapte. Altfel, cădem în mania kantiană a echităţii, care pretindea că o pedeapsă capitală trebue pronunţată « proporţional cu răutatea internă a criminalului ».

Toată juridicitatea este un uriaş act liber. Numai în dreptul civil şi anume la capitolul formării convenţiilor sinalagmatice, se poate spune că avem aface cu o voinţă deliberată, cu o voliţiune precedată de idee. Se poate afirma în general că o asemenea voinţă apare ca o concluziune a unei operaţiuni prealabile a inteligenţei, care desemnează în spaţiu o ţintă finală a actului juridic. O persoană, care voeşte să se angajeze într'un contract bilateral, îşi reprezintă schematic şi abstract scopul pentru care contractează, *cauza* obligaţiunii sale, cum spun juriştii; îşi prefigurează, adică, executarea obligaţiei celuilalt contractant. Intr'un contract de vânzare, vânzătorul îşi reprezintă schematic suma, pe care o va încasa, în vreme ce cumpărătorul se angajează în vederea bunului ce va intra în patrimoniul său. Cauza obligaţiunii unei părţi este obiectul obligaţiunii celeilalte. Cauza generală a contractului este obiectivul comun al ambelor părţi. De îndată ce una din ele nu-şi execută prestaţiunea la care s'a angajat, se spune că obligaţiunea

celeilalte părţi devine *fără cauză*. Iar în caz de conflict, atât i se cere judecătorului: să examineze dacă fiecare din obligaţiile contractului au respectiv câte o cauză şi, în caz contrariu, să declare convenţia nulă. Această concepţiune finalistă a manifestării de voinţă, în contractele sinalagmatice [1]), desleagă cel puţin exterior încâlcita chestiune a cauzei obligaţiilor în domeniul convenţiilor bilaterale, dar lasă în întregime neresolvată chestiunea cauzei actelor juridice unilaterale. Facerea unui testament, crearea unei fundaţiuni, sunt, oare, acte pur logice, manifestări de simplă voinţă externă? Unde mai este aci acordul a două sau mai multe reprezentări schematice, spaţializate? Teoreticienii cauzalităţii finaliste a actului juridic pretind că în asemenea situaţii cauza actului este intenţia de a testa sau de a funda, fără să bage de seamă că, prin asemenea afirmare, ei cad fără să-şi dea seama tocmai în ceea ce cu atâta perseverenţă evitau: domeniul impulsurilor psihologice, motivele interioare ale individului subiect de drepturi. Mai mult, e de observat că cea mai mare parte a juridicităţii nu poate fi explicată în termeni de raţiune finalistă. Poate fi înţeleasă ideea de Stat ca un vast ansamblu de convenţiuni sinalagmatice, ca o manifestare externă a unor voinţe deliberate, pornite să se întâlnească la un moment dat şi pentru anumite motive? Are Statul o cauză juridică, aşa cum susţinea, în fond, Rousseau? Realizează Statul, în desfăşurarea

[1]) Expusă cu deosebită claritate de Duguit în *Traité de Droit constitutionnel* (1927), pag. 336 şi urm. şi de către H. Capitant în volumul intitulat *De la cause des obligations*.

lui, o intenţie? Istoria, resorturile interioare ale colectivităţii organizate, nu ne-o arată nicăieri în lume şi niciodată. Evoluând în mod gradat, crescând natural dela hoarda primitivă până la formele de azi, nedesvoltând în mersul lui niciun plan, insinuându-se cum a putut în durată şi în istorie, nu se poate spune, mai de grabă, despre Stat că este un uriaş act gratuit şi liber al colectivităţii omeneşti?

Greşala concepţiei raţionaliste a voinţei juridice porneşte de acolo că, potrivit unei filosofii învechite, omul este socotit ca o fiinţă pur logică. Se presupune că toate actele sale sunt deliberate, voinţa sa fiind numai executorul extern al unor operaţiuni premergătoare ale inteligenţei. Se ignorează în mod vădit cealaltă voinţă, adevărata voinţă, substratul interior al oricărei voliţiuni. Scrutarea juristului nu merge până acolo; rămâne la suprafaţă, la voinţa fenomenală. Astfel, actul juridic este deslipit în mod arbitrar de totalitatea actului sufletesc, de către o inteligenţă, care dstinge şi separă, analizează şi usucă, reducând totul la scheletul logic al concretului. Un astfel de cadavru al acţiunii aruncă doctrina şi legiuitorul pe masa judecătorului şi-i cere acestuia să-l măsoare şi să-l distribue, conform unui canon abstract şi îngheţat.

Am schiţat în acest articol de idei generale o teorie sumară a actului liber şi am căutat să-i alăturăm o nouă teorie a actului juridic. Concepţia actului gratuit sau liber am încercat să o opunem, în drept, atât susţinătorilor liberului arbitru cât şi acelora cari, negându-l, cad în concepţia fatalistă a determinismului

material. Teoreticienilor liberului arbitru le vom spune că actul juridic liber nu porneşte dela suprafaţa logică a spiritului, ci dinăuntrul sufletului, legându-se astfel de totalitatea manifestărilor vieţii; iar determiniştilor le vom răspunde că actul liber nu se conduce după legile necesare ale materiei, ci după acelea ale libertăţii interioare. O teleologie a juridicităţii poate fi valabilă numai pentru suprafaţa dialectică a spiritului, unde se petrec schimburile de reprezentări schematice ale indivizilor angajaţi în contractele sinalagmatice [1]), iar o teorie deterministă a dreptului nu poate rezista nicio clipă adevărului.

*

Care este atunci instrumentul adecvat de cercetare a actului juridic şi de pătrundere a libertăţii voinţei? Este intuiţia, căci, iraţională prin esenţa ei, numai ea poate străbate în interiorul creaţiei iraţionale, care este spiritul dreptului. Artizani de cabinet, maeştri ai raţionamentului cu înclinări de permanenţă şi abstract, doctrinarul şi legiuitorul ignorează intuiţia juridicului. Prin însăşi îndeletnicirea lor, ei nu sunt în contact cu aspectul viu al dreptului, cu juridicitatea în stare născândă, ci cu dreptul deja tradus în termeni de inerţie, zăvorît în concepte, coborînd împietrit panta pe care urcă voinţa creatoare. Ordonat în scheme, aşezat

---

[1]) Bineînţeles în ipoteza că procesul, conflictul juridic, se desfăşoară numai în jurul cauzei unei convenţii bilaterale. Dar ca el să se mărginească aci, se presupune că voinţa generatoare a convenţiei a fost şi în interior liberă, că procesul n'a fost angajat pe chestia lipsei totale de consimţimânt sau pe aceea a defectuozităţilor importante ale acestuia.

cuminte în paragrafe şi capitole, splendidă abstracţiune depărtată de real, dreptul se înfăţişază astfel juristului de cabinet. Este dreptul numit obiectiv, legalitatea, stare de o clipă a juridicităţii vii, e dreptul pozitiv, formulare raţională a celuilalt drept, care îl depăşeşte cu fiecare clipă. In contact nemijlocit cu starea născândă a dreptului, vine numai judecătorul. In faţa lui, dreptul viu, în fază de tensiune maximă, se desfăşoară în ipostază de conflict. Judecătorului i se prezintă dreptul în faza lui cea mai vitală, aceea a afirmării de putere, a cererii pasionate, a conflictului de voinţe şi de interese. Ce îndreptar îndestulător poate fi legea, în clocotul acestor drepturi subiective, în acest tumult al vieţii, care departe de a fi ordine şi unicitate, este diversitate şi amănunt? In asemenea împrejurare, dreptul pozitiv nu poate furniza decât câteva directive generale, un cadru rigid, în care faptele nu încap.

Aplicarea legalului la fapt, insinuarea juridicităţii la detaliu se face numai prin intuiţie. Forţa de pătrundere morală şi psihologică din spiritul judecătorului se intensifică, se dilată printr'un efort al întregii personalităţi şi coboară, viguros instrument de cunoaştere, în adâncul psihologic şi etic al cauzei, care urmează să fie judecată. Aşa cum dreptul nu e logică, tot aşa judecarea procesului nu e simplă dialectică. Integrarea procesului în directivele generale ale legalului, cercetarea doctrinei referitoare la proces, alcătuesc cadrul general de cunoaştere raţională a conflictului juridic. Dar aprofundarea impulsurilor psihologice, care au dat naştere conflictului, discernarea voinţei generatoare a

actelor juridice, pătrunderea libertăţii acestei voinţe, toată această cunoaştere a părţii concrete a conflictului nu aparţine formalului şi pozitivului. E ceva de dincolo de geometric şi de clar. E un procedeu estetic-moral de producere a unei stări de comunicativitate afectivă, în atmosfera căreia, printr'un efort al intuiţiei, judecătorul sfărâmă emotiv pojghiţa materială a faptelor şi coboară în interiorul lor viu. Conflictul juridic este cunoscut astfel dintr'odată, fără deducţie şi fără demonstraţie, în mod iraţional. In clipa aceasta rară, care aparţine emoţiei creatoare şi dragostei, judecătorul se simte apropiat de căldura şi de marea lumină a dreptăţii. Judecata nu rămâne astfel un simplu procedeu de raţiune, ci devine un act de *credinţă*.

*

De aceea nu poate fi definită în termeni precişi ideea de justiţie. Aceasta se află la capătul unui proces dinamic de pătrundere intuitivă a conflictului juridic. Ea nu este rezultatul legalităţii raţionaliste. Ea este o noţiune deschisă, o realitate în mers, un drum, un sens, o creaţie. Nu rigiditatea şi permanenţa conceptului o caracterizează. Ea aparţine libertăţii creatoare. Ideea de justiţie evoluează. Juridicul o urmează în desvoltarea ei în timp şi se adaptează, antrenat de ea, situaţiilor pe care le străbate în viaţa morală.

O idee nu poate fi definită. Ea poate fi însă trăită, simţită cu pasiune, cu iluminată intensitate. M. Blondel spune undeva: « Le concept est clos, l'idée est ouverte en de-çà et au delà. L'un est fini et comme parfait en soi;

partiel par définition, il se prend pour le tout; l'autre est proprement infinie, elle ne se laisse enfermée dans aucun concept, elle ne souffre ni limite ni arrêt et celui qui s'efforce de la clôre, la tue». Infinită, deschisă mereu progresului în timp, scăpând încercărilor de a o introduce în armătura conceptului, refuzându-se dialecticei, ideea de justiţie nu are sfârşit, nu suferă oprire. De n'ar fi forţa ei intuiţională, de n'ar fi strălucirea ei mistică, dreptul n'ar mai însemna decât un joc al conceptelor, o teoretizare în abstract. Ideea de justiţie apare astfel ca suprema putere morală, menită să salveze dreptul de automatismul în care-l târăşte legalul. Ea menţine dreptul viu şi deschis tuturor înnoirilor, antrenându-l în goana vieţii către inedit. Ea alcătueşte elementul dinamic al judecării conflictelor, în schimbătoarele lor nuanţe, în alunecarea jurisprudenţei, dela soluţionarea *secundum tabulas*, până la soluţionarea *contra tabulas*. Ideia de justiţie umanizează legalitatea. Ea ajută procesul creaţiei jurisprudenţiale, operând miracolul ca directivele impuse de legiuitorul dela 1804, să rămână valabile în cadrul lor de generalitate pentru manifestările omului din 1936. Lipsită de căldura dreptăţii, opera de soluţionare a conflictelor juridice ar însemna o meschină repetare de clişee. Inviorată de idea de justiţie, această operă devine creaţie, instrument de transformare şi de perfecţiune a legalului.

Variind ea însăşi necontenit, ideea de justiţie n'are din absolut decât faptul de a fi infinită în cuprins şi în mişcare, de a nu fi oprită de nimic în mersul ei în durată. Dacă nu este perfecţiune, aşa cum susţineau teoreticienii

raţionalişti ai dreptului natural, ea înseamnă totuşi perfectibilitate. Justiţia este libertatea de creaţie în domeniul moral al personalităţii. Ea înseamnă înlăturarea oricărui obstacol din drumul desvoltării umanităţii. In punctul acesta de maximă tensiune, ea se confundă cu libertatea şi cu dragostea şi-şi alătură, într'un întreg armonios, unanimitatea ideilor morale.

*

Modul acesta de reaşezare a juridicităţii în ansamblul vieţii morale şi psihologice, cufundată la rândul ei în esenţa biologică şi metafizică a vitalului, ne poate da o înţelegere a evoluţiei moralei şi a dreptului.

La începuturile ei biologice, societatea se leagă de fenomenele cele mai generale ale vieţii [1]). In asemenea colectivitate instinctivă, evoluţia rămâne ţintuită locului, fiindcă este de esenţa instinctului de a se fixa. Instinctul social vizează întotdeauna o societate *închisă*, oricât de vastă ar fi ea. Conduita indivizilor înăuntrul unor asemenea grupuri, ţine de obişnuinţă, de repetare, de rutină. Obligaţiunile, pe care ei trebuesc să le execute, se leagă între ele masiv, alcătuind un greoiu « total al obligaţiei », care apasă pe individ din toate părţile. Morala instinctivă a societăţilor închise se prezintă astfel ca o morală de *presiune*. Juridicitatea unui astfel de regim social se va forma şi ea pe măsura moralei închise.

Societatea închisă, cu dreptul şi cu morala ei de presiune, existând astăzi numai la câteva populaţiuni

[1]) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 23.

primitive, n'a durat prea multă vreme. Vechile grupări omeneşti — familie, gintă, patrie, grupuri de popoare înrudite prin limbă şi cultură — s'au transformat profund. Digul, care izola evoluţia în societatea închisă, a fost rupt şi vieaţa dinăuntrul lui s'a revărsat în marea direcţie de evoluţie a realului. Cum a fost posibil lucrul acesta? Prin chemarea, pasionată pe care au adresat-o societăţii vechi un şir de oameni excepţionali, numiţi de către Bergson « marii mistici ». Potenţat la maxim în aceşti oameni de geniu, elanul vital a dat un nou impuls evoluţiei, înlăturând obstacolele ce-i şedeau în cale. Morala de presiune a fost înlocuită de o morală de *aspiraţie*, de *atracţie*, pe măsură ce societatea închisă tindea să fie înlocuită de o societate *deschisă*, pe măsură ce umanitatea se elibera de instinct, apropiindu-se din ce în ce mai mult de lumina interioară a intuiţiei desinteresate. In noua societate, în noua atmosferă morală, individul nu se mai simte apăsat de totalul obligaţiei. Liber, el îşi formează o morală de înălţare către un model, îndemnat la aceasta de *apelul*, pe care i-l trimite Eroul sfărâmător de diguri. « Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète il y a un appel » [1]). De la morala de presiune la morala de atracţie, deosebirea se impune, imensă, ca dela necesitate la libertate.

Este interesant de remarcat că ceea ce a izbutit entusiasmului profeţilor vechiului testament şi lui Iisus, fiindcă ei au sfărâmat digurile ce îngrădeau evoluţia în ordinea morală, n'a putut reuşi stoicilor, deşi morala

[1]) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 30.

acestora din urmă nu se depărtează mult, din punct de vedere conceptual, de aceea a celor dinainte. Explicaţia stă în faptul că morala stoică era o simplă filosofie, un sistem lipsit de emoţia mistică a acţiunii. Exemplul ne lămureşte că nu un sistem de cugetare ne poate impune o conduită sau alta. Stoicii şi în genere cugetătorii antici se mulţumeau să arate unei societăţi însetate de dreptate un simplu ideal abstract. « La vérité, spune Bergson, est qu'un idéal ne peut devenir obligatoire, s'il n'est déjà agissant; et ce n'est pas alors son idée qui oblige, *c'est son action* » [1]). Raţiunea nu este un principiu al obligaţiei, ci numai un regulator al ei. La Rochefoucauld o spune cu totul lapidar: « On donne des conseils, mais on n'inspire point de conduite ». Prin urmare, nu exită în morală un imperativ categoric. Natura nu ni-l arată nicăieri. Obligaţiunea este de ordin iraţional, adică tendinţa vieţii, care, pătrunzând în domeniul etic, continuă să circule, dând conţinut şi mişcare conceptelor morale [2]). Ceea ce este propriu zis obligatoriu într'o obligaţie nu vine dela inteligenţă, care se manifestă numai în ezitările premergătoare executării [3]). Când pomenesc de un *bine comun*, către care trebuesc să tindă acţiunile omeneşti, teoreticienii moralei raţionaliste postulează implicit forţa morală de presiune ori de aspiraţie, care stă la baza oricărei obligaţii.

---

[1]) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 292.
[2]) *Ibidem*, pag. 16.
[3]) *Ibidem*, pag. 94.

Morala de atracţie, operă a geniului, care, prin dilatarea intuiţiei, a putut să realizeze marele salt dela gândire la acţiune, este supraintelectuală. Ea este o morală dinamică, adică sensul de voinţă psihologică a unei evoluţii, căreia nu i s'a fixat un termen, căreia nu i s'a impus o barieră. Cealaltă morală —statică sau de presiune — nu înfăţişează decât o clipă în desfăşurarea moralei de aspiraţie. Morala închisă, infraintelectuală, tinde la conservarea grupului social. Morala deschisă sau a libertăţii tinde la împingerea colectivităţii către cea mai înaltă manifestarea sociabilităţii: umanitatea. Intre morala dintâi şi cea de a doua nu este o simplă deosebire de grad, de intensitate, ci o adevărată diferenţă de natură.

Saltul dela societatea închisă la cea deschisă, modifică fundamental structura morală a obligaţiei. Executarea acesteia poate fi explicată, acum, nu numai prin presiune, ci mai ales prin aspiraţie, prin atracţie. Intr'adevăr, chiar în ordinea juridică se poate spune că majoritatea obligaţiilor se execută liber, nu prin intervenţia de presiune a legalităţii. — Dar ceea ce este mai important, suprema noţiune morală, ideea de justiţie, îşi schimbă acum cu totul natura. De unde, în societatea statică, ideea de justiţie se traducea cel mult în termeni de egalitate şi de proporţie materială, în noua societate deschisă, ea sparge cadrele, înăuntrul cărora o fixase o inteligenţă geometrică, şi, printr'un şir de creaţii individuale, datorite marilor mistici ai acţiunii, îşi adaugă fiorul emoţional al nădejdii, al carităţii şi al dragostei. Ea devine o justiţie deschisă, dinamică, în

stare să schimbe profund natura grupărilor sociale şi să le antreneze către un destin mai bun.

Este evident că apariţia societăţii şi moralei deschise nu înlătură cu totul formele societăţii şi moralei închise. In fond, se produce o compenetraţie a termenilor din ambele planuri. Conţinuturile moralei de presiune sunt atrase către direcţia de evoluţie a moralei dinamice de atracţie. La rândul lor, termenii de creaţie succesivă ai moralei de atracţie tind să se fixeze în formele moralei statice, în virtutea tendinţei grupului social spre stabilitate. « La justice, par exemple, se trouve ainsi sans cesse élargie par la charité; la charité prend de plus en plus la forme de la simple justice »[1]. Articolul 60 din codul nostru penal e o pildă vie a spuselor filosofului. O noţiune de caritate, de iubire de oameni, s'a strecurat în acest text, s'a explicitat şi s'a spaţializat în termeni de lege şi de simplă justiţie şi în acelaşi timp textul rece al codului s'a văzut fulgerat şi deschis de suprema idee morală. Simpla justiţie s'a lărgit prin milă, iar mila a luat forma simplei justiţii, prevăzută cu calcule şi înarmată cu balanţă infinitesimală.

Staticul şi dinamicul celor două societăţi, celor două morale, celor două justiţii, se întrepătrund. Dar sensul de creaţie al vieţii se păstrează: evoluţia este salvată din impas printr'o soluţie de stabilitate şi de continuitate. Simpla justiţie tinde să conserve *statu quo;* adevărata idee de justiţie tinde să antreneze societatea în sensul de evoluţie şi progres al vieţii biologice şi morale. Digurile ce înnăbuşeau evoluţia în societatea

[1]) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pag. 81.

şi în morala închisă au fost rupte, dar echilibrul s'a păstrat. Căci viaţa, care, cum spune Saleilles, înseamnă «tant de ruptures d'unités et tant de brèches à la logique», este totuşi o continuitate, adică păstrare şi creştere în durată, ordine armonioasă a creaţiei şi a libertăţii.

*

Iată, în linii generale, concepţia vitalistă a dreptului şi raporturile dintre juridicitate şi viaţă. Am vrut să arătăm că dreptul e fapt istoric, iraţional, contingent şi pluralist şi că legalitatea, produs al raţiunii schematice şi unificatoare, este numai o mică parte din infinita lui desfăşurare. Raţiunea nu creează dreptul, ci numai îl ordonă în concepte, îl integrează într'o legalitate schimbătoare cu fiecare loc şi cu fiecare epocă. Raţiunea este un simplu principiu regulator al dreptului. Juridicitatea nu este ordinea raţională.

Este veche iluzia că această ordine poate să traducă ordinea naturii, într'o serie de simboluri corespunzând fiecare unui fenomen. Intr'un articol faimos [1]), vorbind despre modul cum această iluzie stăpâneşte lumea ştiinţei, Édouard Le Roy spune: «Le savant travaille à établir une table à double entrée, où se correspondent univoquement symboles et phénomènes, un dictionnaire Réel-Rationnel, où soient rangés sur deux colonnes — comme les mots de deux langues susceptibles de se traduire mutuellement — les images concrètes que la perception suscite en nous et les mécanismes abstraits

[1]) Edouard Le Roy, *L'organisation scientifique*, 5-e Cahier de la Nouvelle Journée, pag. 182.

qu'agence et montre notre raison... On a comme deux claviers superposés, qui seraient reliés touche à touche; en jouant sur l'un deux un air composé par nous, un second air se trouve joué sur l'autre et, par construction même de la correspondance, c'est l'air réel qu'engendre ainsi l'air logique ». Aparţinând vieţii, dreptul nu poate fi un simplu cifru convenţional, un dicţionar de forme raţionale cu pretenţiunea de a traduce realul. Intre aceste semne exterioare şi realitatea vie a dreptului, prăpastia ar rămâne definitiv deschisă, dacă intuiţia n'ar asigura o corespondenţă spontană. Fără intervenţia acestui termen de al treilea, legalul nu s'ar putea mula pe conţinuturile realului. Numai aşa dobândeşte legalitatea un sens concret, o virtute explicativă a realului, o putere reprezentativă faţă de natură. Altfel, abstracţiunile intelectuale înmagazinate în lege, rămân sterpe şi zadarnic ar apăsa teoreticianul pe claviatura de simboluri schematice a legalului, ca să audă tunând în adâncuri şi în înălţimi glasurile tumultoase ale vieţii.

Ce este, în definitiv, această forţă intuitivă, capabilă să muleze legalitatea pe viul alunecător al realului? Este însăşi ideea de justiţie, care, astfel înţeleasă, înseamnă credinţă, pasiune, mişcare, drum. Ea nu ne apare ca o finalitate exterioară dreptului, ca un termen de sosire impus acestuia, ci ca un agent motor al juridicităţii, ca un elan capabil să smulgă dreptul din staticul legalităţii şi să-l arunce, cu fiecare sentinţă judecătorească, în evoluţia generală a vieţii. Justiţia este o creaţie spontană şi continuă a jurisprudenţei, nu un termen ideal către care se îndreaptă juridicitatea.

Justiţia este interioară dreptului, implicită în procesul lui vital. Ea rămâne ca un suflu intuitiv, care continuă să circule şi « să urce panta », atunci când juridicul tinde să o coboare, să se transforme în materie, în formă, în raţiune, spre a se fixa în legal, în dreptul numit pozitiv.

Ideea de justiţie poate fi înţeleasă în termeni estetici de simpatie. Procesul de trăire a ei poate fi asemuit cu acela de contemplare empatetică a frumosului. In acest sens, se poate spune că ea este de aceeaşi natură cu inspiraţia, care continuă să vibreze în andantele concertului « in sol major », atunci când intuiţia beethoveniană s'a tradus, în restul bucăţii, în termenii raţionali ai distribuţiei cantitative de ritmuri şi de sunete. Ea este una cu mişcarea de lumină, care sfâşie întunerecul în tablourile lui Rembrandt, una cu suflul de viaţă, care însufleţeşte materialul enorm şi greoi mânuit de Tolstoi în « Războiu şi Pace ». Undă suitoare şi curată a intuiţiei, ideea de justiţie nu aparţine inteligenţei. Ea ţine de inefabilul graţiei, e notă melodioasă şi gravă în marea muzică interioară a realului, ce palpită şi urcă spre viaţă, vibrând cu egală putere în biologic şi în moral.

MONITORUL OFICIAL ŞI
IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ
BUCUREŞTI. — 1936

SCRIITORII ROMÂNI CONTEMPORANI



Au apărut

JOACHIM BOTEZ	*I…*	Lei 60
C. GANE	*T…* cu…	Lei 160
ADRIAN MANIU	*F…*	Lei 60
SĂRMANUL KLOPSTOCK	*F…*	Lei 70
LUCIA DEMETRIUS	*Tinereţe*	Lei 50
N. M. CONDIESCU	*Insemnările lui Safirim, I*	Lei 60
N. M. CONDIESCU	*Peste mări şi ţări* cu 20 de reproduceri în culori după acuarelele originale de S. MÜTZNER	

Au…

P… Lei 60
P… Lei 80
G… Lei 60
N… Lei 80
E… Lei 60
N… Lei 50
N… Lei 90
S…
Lei 40
G… 2 vol.
C… Lei 140
Lei 70
N… Lei 90
A… Lei 70
E… Lei 60
G… Lei 150
A…
D… Lei 60
Z…
Lei 60
G… Lei 40
G… Lei 60
A… Lei 40
G… Lei 40
G… Lei 40
V… Lei 60
N… Lei 60
IO… Lei 40
N… Lei 60
R… Lei 50
IO… Lei 50
VI… Lei 40

TU…

Traducerea Sfintei scripturi de PR. V. RADU şi GALA GALACTION

Au apărut

Cântarea Cântărilor	gratuit
Cartea lui Iov	gratuit
Elemente	gratuit
Eclesiastul	gratuit
Cântecul Deborei (fagment)	gratuit

E. MADACH	*Tragedia omului* traducere în versuri din limba maghiară de Oct. GOGA	Lei 40
LUIGI PIRANDELLO	*Răposatul Matei Pascal* traducere din limba italiană de A. MARCU	Lei 40
M. CHOROMANSKI	*Gelozie şi medicină* traducere din limba polonă de GR. NANDRIŞ	Lei 50
R.-L. STEVENSON	*Comoara din insulă* traducere din limba engleză de Radu GEORGESCU	Lei 50

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

Au apărut

D. D. ROŞCA	*Existenţa tragică*	Lei 60
T. VIANU	*Estetică, I*	Lei 100
PETRE PANDREA	*Filosofia politico-juridică a lui Simion Bărnuţiu*	Lei 60
LUCIAN BLAGA	*Orizont şi stil*	Lei 60
T. VIANU	*Estetică, II*	Lei 100
C. RĂDULESCU-MOTRU	*Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*	Lei 60
MIRCEA ELIADE	*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*	Lei 200

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

A apărut

G. I. BRĂTIANU	*Napoléon III et les nationalités*	Lei 60

OPERELE PREMIATE ALE SCRIITORILOR TINERI

Au apărut

	1934	
VLADIMIR CAVARNALI	*Poesii*	Lei 20
EUGEN JEBELEANU	*Inimi sub săbii* poeme	Lei 40
HORIA STAMATU	*Memnon* versuri	Lei 40
DRAGOŞ VRÂNCEANU	*Cloşca cu puii de aur* versuri	Lei 40
EMIL CIORAN	*Pe culmile disperării*	Lei 50
CONSTANTIN NOICA	*Mathesis*	Lei 40
	1935	
ŞTEFAN BACIU	*Poemele poetului tânăr*	Lei 20
VIRGIL GHEORGHIU	*Marea vânătoare*	Lei 20
SIMION STOLNICU	*Pod eleat*	Lei 20
	1936	
ŞTEFAN TEODORESCU	*Spre un nou umanism*	
I. BIBERI	*Thanatos*	Lei 60
AL. DIMA	*Zăcăminte folklorice în poezia noastră contemporană*	
VASILE V. GEORGESCU	*Drept şi viaţă*	Lei 40

COMPOZITORII ROMÂNI CONTEMPORANI

P. CONSTANTINESCU	*Sonatină pentru pian şi violină*	Lei 120

REVISTA FUNDAŢIILOR REGALE

Apare lunar în 240 de pagini. Numărul lei 25. Abonamentul pe un an lei 300.



Cărţile noastre se găsesc de vânzare în principalele librării din ţară. Ele se pot trimite franco la domiciliu în toată ţara.

FUNDAŢIA PENTRU LITERATURĂ ŞI ARTĂ „REGELE CAROL II"

39, Bulevardul Lascar Catargi, 39 — Bucureşti, III — Telefon 240-70 şi 206-40

LEI 40.—

C. 41.100